de este ser temporal y a partir de la prueba de que sólo y exclusivamente se puede explicar mediante un ser necesario eternamente presente)[45].

Así, pues, aunque de los supuestos kantianos descritos se pueden deducir realmente dos tesis opuestas mutuamente contradictorias, y ambas tesis se pueden refutar igualmente a partir de los citados supuestos, cabría mostrar, sin embargo, que el entero curso de pensamiento no constituye una antinomia, sino, como se ha dicho, una mera paradoja lógica en el sentido determinado anteriormente, cuyo carácter absurdo como tal mostraría ya la falsedad y la contradicción de al menos uno de los supuestos que están en su base. Pero, además, la falsedad de muchos de los supuestos kantianos de la cuarta antinomia se pueden probar también, como ya se ha expuesto indicativamente, de una manera independiente de la autocontradición propia de la antinomia que resulta de ellos, la cual queda excluida mediante la correspondiente verdad del principio de contradicción.

[45] Para un tratamiento más detenido de esta aporía y para el ensayo de su solución cf. Josef Seifert, *Essere e persona*, caps. 9-12.

IV

LA SOLUCIÓN DE LA «ANTINOMIA DE LA RAZÓN PURA» DEBIDA A LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL DE KANT. BREVE EXPOSICIÓN Y CRÍTICA

No resulta necesario exponer y criticar con más detalle las soluciones —sólo apuntadas hasta ahora en nuestras consideraciones— que ha propuesto Kant de las antinomias, en la medida en que se ha probado que no existe en absoluto el supuesto que hace necesaria una tal solución, es decir, en la medida en que se ha probado que no hay antinomias.

Sin embargo, en una obra dedicada al problema de las antinomias, sobre todo en la forma en que se presenta en la *Crítica de la razón pura* de Kant, no puede faltar un breve tratamiento, al menos, de esta cuestión.

1. Crítica de la «solución» kantiana de las «antinomias matemáticas» y de las cuatro «soluciones» completamente distintas que se ocultan en ella

Por lo que respecta en primer lugar a la solución kantiana de las dos primeras antinomias —que Kant llama «matemáticas»—, esta consiste en lo esencial en la afirmación de que sólo la filosofía crítica del idealismo transcendental puede sacar el aguijón de estas antinomias, y ello, en verdad, en razón de la suposición, característica de esta filosofía, según la cual el espacio y el tiempo son formas meramente subjetivas de la intuición y no realidades objetivas. Según Kant, esta concepción puede no sólo explicar el surgimiento de estas antinomias, sino también proporcionar su solución, que está

estrechamente unida al conocimiento de su fuente. En cuanto «formas subjetivas de la intuición», el espacio y el tiempo están, en efecto, exclusivamente limitados en su validez a ser las «formas subjetivas» de toda percepción interna y externa, y con ello también a ser «condiciones de la posibilidad de la experiencia». Mientras que este papel de fundamento de posibilidad de la experiencia confiere todavía al espacio y al tiempo, según la opinión de Kant, una cierta prerrogativa, una dignidad prestada, por así decir, a pesar de su subjetividad, por la experiencia, o mejor, por su papel como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia sensible, que poseen por constituir sólo el mundo de los fenómenos, el espacio y el tiempo se transforman, según esta concepción kantiana, en una idea meramente transcendental y puramente subjetiva tan pronto como la razón los amplía más allá de toda posible experiencia al pensar la infinitud o la divisibilidad infinita, brevemente, al pensar el espacio y el tiempo como totalidades absolutas exigidas por la razón. Así, pues, es precisamente su interpretación como realidad objetiva y fuente del conocimiento la que lleva a la mera «ilusión transcendental». Estas ideas transcendentales (mundo, alma, Dios) son, en efecto, pensadas y producidas por la razón según su naturaleza más propia; conservan también un cierto papel para la experiencia como «ficciones heurísticas» que estimulan una experiencia ulterior y proporcionan en cierto modo un horizonte ilimitado de progreso empírico y cognoscitivo posibles. Pero cuando se las considera como realidades objetivas, subsistentes en sí mismas, se transforman en pura apariencia y manifiestan su índole de meras quimeras y de productos racionales subjetivos.

Así, pues, si el espacio y el tiempo (y la realidad en el espacio) se consideran de esta manera dentro de la idea cosmológica del mundo como totalidad absoluta de las condiciones de los fenómenos, entonces se presentan, según piensa Kant, las dos primeras antinomias, las antinomias «matemáticas». De este modo, estas antinomias (junto con las «dinámicas») constituyen una prueba capital, es más, la más excelente y única «piedra de toque» que pareció confirmar a Kant, según sus propias palabras, la verdad de la filosofía transcendental, y que incluso le empujó a ella; y esto, en primer lugar, porque el origen de las antinomias, que representan «un escándalo de la razón pura», y en verdad «el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma» (carta a Garve, 1798), se hace comprensible sobre la base de la filosofía transcendental, mientras que es imposible reconocerlas como tales, según la opinión de Kant, sobre un fundamento objetivista, por no hablar en ese caso de poder explicar su surgimiento. En segundo lugar, las antinomias representan la más magnífica prueba del idealismo transcendental por la razón, completamente distinta, de que sólo esta filosofía permite resolverlas.

En el caso particular de las antinomias matemáticas, esta solución consiste en lo esencial en que Kant no sólo niega a las ideas transcendentales del espacio y del tiempo como totalidad absoluta todo valor cognoscitivo directo, sino en que es menester considerar también a estas ideas como ficciones contradictorias en sí mismas. Las ideas cosmológicas transcendentales representan en este caso no sólo una pura ilusión, sino también una *ilusión contradictoria en sí misma*. Precisamente sólo por esta razón la antinomia de la razón pura emplazada en las antinomias y desarrollada a partir de esta ilusión contradictoria ya no puede, según Kant, llegar a experimentarse como perturbadora. Con otras palabras, Kant piensa que al filósofo no puede perturbarle seriamente una contradicción necesaria que no parte de una realidad subsistente en sí misma o de un dato de la experiencia, sino de una idea puramente subjetiva, y sobre este fundamento el

filósofo puede explicar cómo se llega en general a las antinomias. Pues el reino de la ficción y de la irrealidad permite ficciones en sí mismas contradictorias, como un círculo cuadrado, etc. A diferencia de la realidad y de los objetos de la experiencia, no están ligadas al principio de contradicción y al principio de tercero excluido. Por tanto, si las dos antinomias matemáticas nacen de la suposición falsa, e incluso contradictoria en sí misma, de un espacio absoluto y de un tiempo absoluto, entonces tanto la tesis como la antítesis pueden ser falsas, porque no hay semejante objeto que subsista en sí mismo, sino que las totalidades del espacio y el tiempo no están dadas o puestas, sino sólo «propuestas», no son reales, sino sólo «ficciones heurísticas». De ahí que si se toman como cosas subsistentes en sí en su absoluta totalidad, se produce una contradicción, ya que entonces se convierten en ficciones contradictorias.

Queremos mostrar ahora que este ensayo de solución apenas podría resultar convincente, aun cuando hubiera realmente antinomias.

En primer lugar, ¿cómo puede explicarse la inteligibilidad del espacio y del tiempo, dado que estos van mucho más lejos de su papel como formas de la intuición y como condiciones de la posibilidad de la experiencia sensible, mediante la teoría de Kant, según la cual el espacio y el tiempo podrían ser inteligibles a lo sumo *qua* formas de la intuición, pero no más allá de su papel como condiciones y formas de la percepción sensible, si, no obstante, según Kant, el espacio absoluto y el tiempo absoluto son ficciones contradictorias en sí mismas y como tales tendrían que dejar entrever su carácter absurdo, cosa que no ocurre, como enseña el conocimiento del espacio y el tiempo? Pero, además, precisamente el conocimiento más evidente sobre el espacio y el tiempo *no* se refiere a estos en cuanto formas de la intuición, tal como son dados desde un determinado punto cero de observación

a la percepción sensible, etc., sino que se refiere al espacio matemático. La inteligibilidad del tiempo se refiere también, más que al *tiempo vivido*, que es punto de partida o «forma» de la experiencia, al tiempo puro, captado quasi-matemáticamente, que no es forma de la percepción, sino que caracteriza evidentemente todo devenir y todo movimiento como tales, aun cuando la forma de percepción subjetiva y humana del tiempo posea su propia inteligibilidad como conciencia interna y externa del tiempo[1].

Pero entonces ¿cómo puede explicar Kant las evidencias puramente matemáticas respecto del espacio, tal como lo investiga la geometría, o cómo puede explicar las leyes esenciales y las estructuras esenciales últimamente inteligibles del tiempo, las cuales, como todavía se seguirá haciendo claro enseguida, se refieren al espacio y al tiempo «mismos», y no meramente al espacio y al tiempo en cuanto formas subjetivas de la intuición y condiciones de la experiencia sensible? Los objetos de las evidencias geométricas o de las intuiciones intelectuales de la constitución esencial del tiempo son, sin embargo, el espacio matemático y el tiempo objetivo, que justamente no poseen esas características del espacio *sensorialmente vivido* y del tiempo *vivido* que los muestran como «formas de la intuición», o mejor, como *aspectos humanos* objetivos del espacio y el tiempo, sino que más bien excluyen estos aspectos. Las características del espacio y del tiempo que cabe mostrar fenomenológicamente en cuanto formas de la intuición y fundamento de la sensibilidad, tal como las han aclarado los sutiles y ricos análisis del «mundo de la vida» debidos a Edmund Husserl y a otros muchos fenomenólogos

---

[1] Cf. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Cf. también Josef Seifert, *Essere e persona*, cap. 10.

(Merleau-Ponty, Gabriel Marcel y otros), incluyen justamente características tales como el papel del cuerpo propio como «punto cero» movible (Husserl) de la percepción de visión y de otras percepciones, los elementos de las perspectivas y del horizonte, que suponen en cada caso un determinado punto de vista del sujeto percipiente mediante el cual se constituye un número potencialmente infinito de aspectos, etc. Pero todos estos elementos inteligibles del espacio y el tiempo como formas de la intuición y condiciones de la posibilidad de la experiencia sensible se distinguen precisamente de las características inteligibles —que se dan también intelectualmente y aun en un sentido todavía más preciso— del espacio objetivo y del tiempo objetivo, los cuales no presuponen ninguno de estos puntos de vista «subjetivos» y entre cuyas notas esenciales necesarias dadas figuran la divisibilidad infinita y la extensión infinita (espacio) o la infinitud potencial (tiempo), que son tan intuitivas intelectualmente como otras notas esenciales que investigan la geometría o la filosofía del tiempo. Pero la divisibilidad infinita y otras leyes matemáticas del espacio pertenecen como tales en tan escasa medida al espacio y al tiempo *en cuanto formas de la intuición* como la infinitud o, si se quiere, la extensión infinita. La inteligibilidad del espacio y del tiempo como tales supera, por tanto, la de aquellos aspectos espacio-temporales de la intuición sensible y, sobre todo, se distingue de ellos por completo. Pero entonces, ¿cómo puede pretender Kant explicar la geometría o las leyes esenciales del tiempo a partir del espacio y el tiempo como *formas de la intuición*? ¿Y cómo puede pretender derivar estados de cosas últimamente inteligibles y esencialmente necesarios sobre el espacio y el tiempo, que se hallan más allá de toda forma de la intuición sensible, de la ficción contradictoria de formas de la intuición absolutizadas? Esto son afirmaciones precipitadas, no comprobadas y, en un examen más detenido, abstrusas, que proceden de un análisis

filosófico muy insuficiente de lo dado. ¿Cómo puede, pues, subsistir o ser explicada por Kant esta evidente inteligibilidad del espacio y el tiempo, si él mismo, en su solución de las dos primeras antinomias, admite que la divisibilidad infinita y la extensionalidad (infinita) del espacio y el tiempo, que van más allá de todo posible papel para la experiencia y que vienen exigidas por la razón, tienen que ser fruto de una construcción contradictoria en sí misma, análoga a las que hemos encontrado efectivamente en las suposiciones que están en la base de la tercera y la cuarta antinomias de Kant?

Nuestro argumento en este punto es muy semejante al que dirige Adolf Reinach contra las antinomias de Zenón en su importante escrito inacabado sobre el movimiento[2]. Reinach dice en ese escrito que el famoso gesto de Diógenes, que quiso contradecir a Zenón simplemente levantándose y marchándose, no sólo podría interpretarse en el sentido de una referencia a la experiencia sensible en cuanto fuente suprema de la evidencia sobre la existencia real del movimiento, sino que también admitiría la explicación de que Diógenes quiso poner intuitivamente ante los ojos la inteligibilidad y la estructura evidente del movimiento y decir en cierto modo: «¿Cómo puede ser una ficción contradictoria el dato de una esencia tan inteligible y necesaria?». En su ensayo trata luego Reinach de descubrir filosóficamente, de un modo extremadamente sutil, las notas esenciales del movimiento y, principalmente, de refutar la tesis de Zenón sobre el carácter contradictorio del movimiento, sirviéndose para ello de las leyes de esencia del movimiento que se revelan a partir de esas notas esenciales suyas. De manera semejante, también esta primera crítica que hacemos de la solución de Kant de

---

[2] Adolf Reinach, «Über das Wesen der Bewegung».

las antinomias «matemáticas» podría seguir desarrollándose en el sentido que iría desplegando la inteligibilidad inequívoca y la necesidad esencial de las propiedades espacio-temporales que están más allá del papel del espacio y el tiempo como formas de la intuición.

En este punto aparece además otro fallo en la solución de Kant de las antinomias matemáticas, así como en su filosofía general del espacio y del tiempo. En efecto, Kant interpreta la «dualidad» de espacio y tiempo, que utiliza dentro de su solución de las antinomias matemáticas, de un modo completamente distinto a como resultaría forzoso a partir de la lógica de sus propias consideraciones, a saber: no como formas de la intuición y condiciones de la experiencia sensible, por una parte, y como espacio y tiempo puramente objetivos, por otra. Antes bien, Kant concibe el espacio y el tiempo, por una parte, como *formas de la intuición más espacio objetivo y tiempo objetivo, en la medida en que estos son objetos de la geometría (y de la aritmética)*, y, por otra parte, como espacio y tiempo en su totalidad absoluta y como condiciones completas de la posibilidad de la experiencia, tal como los produce la razón con propósito cosmológico. Prescindiendo de que la razón humana no hace o crea en absoluto objetos *esencialmente necesarios*, sino que los encuentra, las intuiciones intelectuales de la geometría corresponden precisamente a ese espacio absoluto e ideal, que es únicamente accesible a la intuición espiritual y en el que tienen sus raíces la divisibilidad infinita y la extensión infinita. Este no es, sin embargo, el espacio de la intuición dado sensiblemente y siempre limitado por horizontes.

Pero ¿cómo puede entonces hacerse plausible la implícita concepción híbrida, característica de Kant, de la «duplicidad» del espacio *objetivo* y del tiempo *objetivo*? ¿Cómo puede afirmar Kant, además, por una parte, que el espacio y el tiempo, en la medida en que son formas subjetivas de la

intuición y están a la vez supuestamente en la base de la geometría y la aritmética, poseen una evidencia suprema e incluso hacen posible el conocimiento sintético *a priori*; y establecer, por otra parte, la tesis de que este espacio inteligible en su esencia, que es realmente el objeto sobre el que se basa la geometría, si se amplía más allá del ámbito de la experiencia, es decir, más allá de su papel como forma de la intuición (lo que en el espacio geométrico ocurre siempre en realidad) conduce a insensatos absurdos que se oponen a toda evidencia?

¿No hay en realidad —tenemos que seguir objetando a Kant— una unidad interna evidente y supremamente inteligible tanto del espacio como del tiempo, y todavía más cuando se los considera como objetos objetivos de la geometría y del conocimiento del tiempo que cuando se los toma como «formas de la intuición», es decir, en su aspecto experimentado? ¿No es esta misma estructura inteligible del espacio la que encontramos en el seno del objeto de la geometría finita y la que encontramos en el seno del todo espacial exigido por la razón y del espacio infinitamente divisible? ¿De dónde toma Kant de repente la división del espacio «geométrico» (distinto como tal del espacio de la percepción) y del tiempo objetivo en espacio inteligible y espacio absurdo, en tiempo inteligible y tiempo absurdo?

Evidencias de otro tipo que las ya referidas conciernen al espacio de la percepción como tal. Es más, incluso respecto de las relaciones necesarias que se dan entre el espacio y el tiempo como objetos objetivos o, mejor, como medios reales de todas las realidades materiales y de muchas otras (o también como objetos ideales de la geometría y del conocimiento del tiempo), por una parte, y los aspectos intuitivos vividos del espacio y del tiempo, por otra, hay evidencias objetivas semejantes que abren la mirada a una nueva dimensión de la unidad inteligible del espacio y del tiempo. Cabría, en efecto,

hacer patente de manera fenomenológica que el tiempo vivido y el espacio percibido son *aspectos* objetivos especiales, que dependen de sujetos temporales corpóreos, del espacio objetivo y del tiempo objetivo[3]. Aunque el espacio objetivo y el «espacio ideal» geométrico, al igual que el tiempo objetivo, siguen siendo presupuestos por el espacio de la percepción, son, sin embargo, completamente distintos de este y, en todo caso, no cabe identificarlos sencillamente con este, como parece opinar Kant.

¿No es entonces menester o bien que esta unidad inteligible del espacio y del tiempo en todas sus dimensiones no sea imposible, es decir, una ilusión en general, o bien que la esencia objetiva del espacio y del tiempo abarque el mundo tanto dentro como fuera de sus límites experimentables?

Como último punto de nuestra crítica a la solución ensayada por Kant de las antinomias matemáticas es menester indicar una cierta ambigüedad en la tesis kantiana sobre el origen peculiar de estas antinomias. Con todo, en esta próxima sección del presente capítulo se trata primariamente de una crítica inmanente a Kant y secundariamente de la clarificación más precisa de la esencia de las antinomias y de las paradojas lógicas. Hemos dicho que, según la opinión de Kant, la ampliación a ideas de la razón de los datos del espacio, tiempo y «realidad en el espacio» llevaba a antinomias porque en este caso se trata de ficciones contradictorias. Es más, la solución propuesta por Kant de las antinomias matemáticas, a saber, que son falsas tanto la tesis de que el espacio o el tiempo son finitos, como también la antítesis de que no son finitos, es decir, de que son infinitos (de que son falsas

[3] Cf. pensamientos semejantes a estos y un análisis detenido del *aspecto humano* del mundo externo en Dietrich von Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, cap. 5; *íd.*, *What is Philosophy?*, cap. 5

tanto la tesis de que la materia en el espacio es infinitamente divisible como también la antítesis de que no es infinitamente divisible), sólo se puede defender objetivamente con sentido cuando la totalidad, exigida por la razón, de las condiciones del espacio, del tiempo y de la divisibilidad (partes) de la materia tiene el carácter de algo absurdo. Pues una mera ficción como tal no basta para producir una antinomia. De la suposición de una isla sumamente bella que de hecho no existe no cabe derivar ninguna contradicción antinómica, como tampoco de una isla real. Sólo si una ficción es a la vez absurda, como el círculo cuadrado, se puede demostrar tanto una propiedad A (por ejemplo, la cuadrangularidad) como también la correspondiente propiedad no-A (por ejemplo, la no cuadrangularidad) de una ficción dada B (por ejemplo, del círculo cuadrado). Si una y la misma suposición de una antinomia produce las dos tesis contradictorias, como en el caso de la ley de causalidad como causalidad absolutizada según leyes de la naturaleza, entonces son necesarias además condiciones suplementarias que van más allá del caso de la ficción meramente contradictoria (por ejemplo, del círculo cuadrado, del que no se sigue ninguna antinomia), sobre todo la ocultación de la contradicción del punto de partida de una antinomia.

Ahora bien, hay pasajes en los que Kant aprobaría lo que hemos dicho e incluso afirmaría la contradicción interna de la idea del espacio infinito (y aun simplemente la del espacio que subsiste en sí objetivamente, el cual implica infinitud) y la contradicción interna de la idea del tiempo subsistente en sí. El concepto de «ilusión transcendental» apunta en esta dirección. Por ejemplo, Kant escribe:

> «No queda, pues, medio alguno de terminar la disputa de modo definitivo y a satisfacción de ambas partes, como no sea que, dado que tan bien pueden refutarse

una a otra, se les convenza de que están disputando sobre nada y de que cierta ilusión trascendental les ha presentado el espejismo de una realidad donde no hay realidad alguna»[4].

En otros lugares, sin embargo, Kant parece explicar que a esta ilusión y a la contradicción implícita en ella no se llega simplemente porque sea contradictoria la idea de un espacio absoluto o de un tiempo subsistente en sí, sino ante todo porque se confunde dos «datos» completamente distintos, o mejor, se confunde idea y forma de la intuición, y en virtud de este concepto confuso, por así decir, se considera que las propiedades objetivamente contradictorias de dos cosas completamente diferentes son una contradicción en una y la misma cosa. Cf. el pasaje:

> «Así, pues, la antinomia de la razón pura en sus ideas cosmológicas queda superada, porque se muestra que es meramente dialéctica y que es la oposición de una ilusión que se origina en que la idea de la totalidad absoluta, la cual sólo vale como una condición de las cosas en sí mismas, se ha aplicado a fenómenos, que existen sólo en la representación y, cuando constituyen una serie, en el regreso sucesivo, pero que no existen de otra suerte»[5].

Este pasaje es notable por al menos las tres razones siguientes. En primer lugar, Kant habla en este lugar de lo que «sólo vale como una condición de las cosas en sí mismas», lo cual exige, por tanto —frente a todo veredicto anterior—, un conocimiento de las cosas en sí, cuando menos de

[4] *KrV*, B 530.
[5] *KrV*, B 535.

lo que constituiría su esencia *en el caso* de que existieran. Pero con este pensamiento Kant incurre en una contradicción con el resto de su filosofía, en verdad en una contradicción inevitable en el seno de su sistema. En segundo lugar, Kant presupone en este pasaje que la raíz de la antinomia se halla en la confusión de *dos* puntos de vista *distintos* o de *dos* modos de consideración *diferentes* del espacio, mientras que antes había afirmado enteramente por el contrario, como hemos visto[6], que las antinomias se producen precisamente cuando se considera el espacio de manera objetivista bajo *un mismo* punto de vista (a saber, como objetivo, como subsistente en sí). (De hecho, tampoco en el punto de partida de las antinomias que señala cabe descubrir indicio alguno de que en sus premisas o en sus pruebas respectivas del espacio y el tiempo, etc. se hable en las dos significaciones distintas a que alude). Pero con ello en este caso se daría principio —y este es el tercer aspecto sorprendente de este pasaje— a la aplicación a las antinomias matemáticas de la muy distinta solución que Kant limita a la tercera y a la cuarta antinomia (a saber, que tanto la tesis como la antítesis serían *verdaderas*, porque se referirían a planos respectivamente diversos, en un caso al fenómeno y en el otro, a la cosa en sí).

Con el pasaje arriba citado parece que también el siguiente concuerda sólo en parte. En él, en efecto, Kant intenta explicar que el conflicto antinómico no se halla en la confusión de dos puntos de vista, pero tampoco (como en B 529s.) en el carácter contradictorio de la idea de un espacio subsistente en sí como tal, sino más bien en una característica especial o, si se quiere, en una peculiaridad de eso que Kant llama formas subjetivas de la intuición, de las que no se

[6] Cf. arriba caps. 1-2.

podría decir ni que su objeto es finito ni que es infinito, precisamente a causa de su peculiaridad como formas puramente subjetivas de la intuición. Esta tercera explicación del origen de las antinomias matemáticas la formula Kant de la siguiente manera:

> «Por consiguiente, no puedo decir que el mundo sea *infinito* según el tiempo pasado ni según el espacio. Pues este concepto de magnitud como una infinitud dada es empírico y, por tanto, absolutamente imposible respecto del mundo como objeto de los sentidos. Tampoco diré que el regreso desde una percepción dada hacia todo aquello que la limita en una serie tanto en el espacio como en el tiempo pasado, va *al infinito*; pues esto presupone la magnitud infinita del universo. Tampoco diré que sea *finita*, pues el límite absoluto es también imposible empíricamente. Por consiguiente, no podré decir nada del objeto global de la experiencia (el mundo sensible), sino que sólo podré decir algo de la regla según la cual la experiencia debe ser establecida y proseguida de un modo adecuado a su objeto»[7].

Esta explicación del origen de la antinomia parece que ha de solucionarla merced a la siguiente reflexión: considerad a fondo tan sólo el espacio y el tiempo según su naturaleza (como meras formas de la intuición); encontraréis que no contienen nada más que una posibilidad potencialmente ilimitada de un regreso empírico; ahora bien, de esta ilimitación potencial no se puede decir que es infinita (pues su infinitud no puede darse nunca, como es manifiesto, en la experiencia, cuya condición es y cuya posibilidad extrema

[7] *KrV*, B 549.

traza, por así decir, como idea transcendental); ni de estas ideas transcendentales (que además siempre se entienden, sin embargo, en uno y el mismo sentido) cabe decir que son finitas, porque tampoco su final puede darse nunca en el regreso empírico. Es evidente que esta es una explicación del origen de las antinomias radicalmente distinta de las dos precedentes. En este caso sólo se afirma propiamente que lo que se califica de antinomia (a saber, que una cosa no es ni finita ni infinita) resulta en realidad sólo de una propiedad especial de una y la misma cosa, en el seno de la cual —a causa de su carácter especial como «forma» subjetiva— no puede darse ni el uno ni el otro de los dos estados de cosas contradictorios. El espacio y el tiempo como puntos de partida de la antinomia no se interpretan en este caso como contradictorios ni en sí mismos ni desde dos puntos de vista diversos. Cómo puede surgir de ello una antinomia, que se burla también de los más inteligentes, es cosa que queda sin explicar.

Finalmente, una cuarta explicación o, si se quiere, solución de las antinomias matemáticas la proporciona Kant cuando considera que la simple inexistencia del punto de partida de la antinomia es un fundamento suficiente de ella.

> «Si alguien dice que todo cuerpo huele bien o no huele bien, hay un tercero, a saber, que el cuerpo no huela nada; y de este modo ambas proposiciones opuestas pueden ser falsas. Si yo digo que o es bien oliente o no es bien oliente (*vel suaveolens vel non suaveolens*), ambos juicios son opuestos contradictoriamente y sólo el primero es falso; pero su opuesto contradictorio (...) [es verdadero].
>
> Por consiguiente, si digo: el mundo, según el espacio, o es infinito o no es infinito (*non est infinitus*), entonces, si la primera proposición es falsa, su opuesta contradictoria: el mundo no es infinito, tiene que ser verdadera. De este modo suprimiría tan sólo un mundo infinito, sin poner otro, esto es, sin poner el finito. Pero si dijera: el mundo es

> infinito o finito (no infinito), entonces ambas podrían ser falsas. Pues entonces considero el mundo como algo determinado en sí mismo según su magnitud (...). Así, pues, dos juicios opuestos dialécticamente pueden ser ambos falsos, porque no sólo uno contradice al otro, sino que dice algo más de lo que es necesario para la contradicción»[8].

En este importante texto Kant hace una aguda distinción lógica entre dos clases de proposiciones opuestas, de las cuales una hace una suposición que va más allá de la oposición contradictoria, suposición que puede mantenerse o no mantenerse. Si no se mantiene, entonces ninguna de las proposiciones dialécticas contradictorias es verdadera.

Para la crítica de esta solución, que considera que la raíz de las dos primeras antinomias se halla en una suposición tácita (a saber, la de la existencia del mundo o, respectivamente, la de la determinación de su magnitud), cabe decir, en primer lugar, que una indeterminación total de un objeto respecto de su magnitud (a causa de su existencia deficiente) sólo podría fundamentar el por qué no se puede probar o enunciar con verdad de él *ni* una magnitud determinada *ni* su carencia; pero con ello no se puede explicar la *antinomia* según la cual se puede probar *tanto* la magnitud determinada *como* también su opuesto (tanto la infinitud como también la no infinitud). En segundo lugar, la primera y la segunda antinomias no presuponen en absoluto la existencia del mundo o la determinación *efectiva* de su magnitud, sino que parten de la esencia del espacio, del tiempo y de la composición a partir de las partes, etc.[9]. En tercer lugar, las *esencias* de las

[8] *KrV*, B 532, B 533.

[9] Brigitte Falkenburg opina que el punto de partida de la segunda antinomia es una anticuada teoría del espacio, tesis con la que no estoy de acuerdo, pero que descubre algunas ambigüedades interesantes en la segunda antinomia y que en

que parten las supuestas antinomias matemáticas están determinadas inequívocamente y sus estructuras esenciales objetivas están también dadas de antemano inequívocamente, de tal manera que la comparación que establece Kant entre una mera suposición empírica y fácticamente contingente de la existencia o una determinación efectiva de la magnitud y la suposición análoga, que hace implícitamente, de una determinación de esta índole en el espacio y el tiempo, es por completo desacertada, porque en el último caso se trata de elementos esenciales necesarios del espacio y el tiempo y no de la esencia de precisiones empíricas externas.

Vemos así que, en el mejor de los casos, la primera de estas explicaciones (según la cual la totalidad dada del espacio y el tiempo sería una idea contradictoria en sí, de la cual, por tanto, se seguiría una mera paradoja lógica en nuestro sentido), podría resultar convincente incluso desde un punto de vista puramente inmanente a Kant. Pero ya hemos tratado de debilitar esta explicación mediante nuestros argumentos anteriores a favor de la unidad y la inteligibilidad del espacio y el tiempo.

2. Crítica de la solución kantiana de las «antinomias dinámicas»

Si ya la explicación y la solución que propone Kant de las dos antinomias «matemáticas» no puede resultar convincente, precisamente por eso es necesario preguntar cómo va a convencer la solución que ofrece de la tercera y la cuarta anti-

ella la oposición no es auténticamente contradictoria, sino contraria. Brigitte Falkenburg, «Kants zweite Antinomie und die Physik», 4-25.

nomias, es decir, de las antinomias que llama «dinámicas», siquiera sea a partir de sus propios presupuestos. Respecto de estas dos últimas antinomias, Kant afirma que la antítesis puede referirse en cada caso al mundo de los fenómenos y, por el contrario, la tesis puede referirse a la «cosa en sí», que, por tanto, en la tercera y la cuarta antinomias pueden ser *verdaderas* tanto la tesis como la antítesis, mientras que, según su opinión, en las dos antinomias matemáticas ambas tesis tienen que ser igualmente *falsas*.

Se ha elegido esta diferencia terminológica entre «tener que» y «poder», porque Kant, algunas veces, especialmente a raíz del examen que lleva a cabo del doble punto de vista bajo el que cabe considerar una mentira maliciosa (*KrV*, B 582ss.), que le sirve para explicar su solución de la tercera antinomia, observa expresamente que sus argumentos no han probado la *realidad*, es más, ni siquiera la posibilidad de la libertad: «que al menos la naturaleza *no se opone* a la causalidad por libertad, ha sido lo único que podíamos conseguir y lo único exclusivamente que nos importaba mostrar» (*KrV*, B 587). No obstante, en otros textos Kant no permanece fiel a esta limitación, y sobre todo el resultado pretendido en el pasaje citado va también más allá de lo permitido dentro de los límites que él mismo ha puesto a la razón. Pues en este punto Kant presupone un conocimiento de la esencia de las cosas (espacio, tiempo, materia) en sí, al igual que, por lo demás, una cierta intuición intelectual de la posibilidad de la libertad, sin la cual no se podría afirmar ni la incompatibilidad (el «oponerse») de la naturaleza y la libertad ni su contrario.

De esta manera, mientras que Kant ve en último término el origen de las antinomias matemáticas en una suposición absurda en sí y concibe, en consecuencia, estas mismas antinomias como paradojas lógicas en el sentido determinado anteriormente, interpreta las antinomias dinámicas sin hacer responsable de ellas a un equívoco o a otro error en la formulación o en las pruebas de estas antinomias, de tal manera que sólo aparentemente se refieren a dos estados de cosas o juicios contradictorios. En realidad, la tesis trata de una «cosa» completamente distinta que la antítesis. En este punto surgen dificultades todavía mayores que las que nacen de la solución kantiana de las antinomias matemáticas.

Por de pronto: ¿cómo puede Kant justificar el salto, que rechaza en su solución de la primera antinomia, desde la esfera del fenómeno y de las ideas puramente subjetivas de la razón hasta el ámbito de la «cosa en sí»? ¿Cómo, pues, se conoce o siquiera se supone o se cree —sea sobre la base de la intuición intelectual inmediata, sea sobre la base de algún procedimiento indirecto de prueba— que la «cosa en sí», excluida antes por Kant del ámbito de lo cognoscible, ahora de repente existe de manera libre o necesaria? (Incluso la creencia y la suposición fundadas presuponen ya un *conocimiento* limitado del ámbito del ser que está en cuestión, de modo semejante a como la probabilidad presupone la certeza, lo que ya ha señalado Agustín en *Contra Academicos*).

¿Cómo puede Kant justificar, además, su opinión de que no habría que solucionar más plausiblemente las dos últimas antinomias —las «dinámicas»— de la misma manera que las primeras, es decir, señalando que las suposiciones de la causalidad y, respectivamente, de la existencia necesaria y contingente remiten meramente a ficciones contradictorias en sí, o sea, a categorías que, en verdad, serían aplicables y poseerían validez respecto de objetos experimentables, pero que se convertirían inmediatamente en suposiciones absurdas y originadoras de antinomias si, más allá de su función como condición de la posibilidad de la experiencia, hubieran de ampliarse a ideas de la razón o hubieran de considerarse como algo más que ficciones heurísticas? ¿Cómo podría Kant, pues, hacer en verdad intuitiva intelectualmente la diferencia que afirma respecto de las antinomias matemáticas, a

saber: que en este caso la antinomia que resulta de una suposición, es decir, la contradicción inevitable entre la tesis y la antítesis, nos autoriza a afirmar la tesis de la antinomia como *verdadera* para una «cosa en sí» —que, por lo demás, no se puede desconocer por completo— y la antítesis como *verdadera* para el mundo del fenómeno (sin que nos sean dados con evidencia, o fueran corroborados por Kant como resultado de alguna consideración concluyente o siquiera plausible, la existencia de estos dos mundos ni aun el hecho de que la tesis y la antítesis se referirían a realidades distintas y que, por tanto, no serían efectivamente contradictorias)? De las razones que alega [10], a lo sumo todavía podría resultar convincente la experiencia del deber moral y la libertad que este último implica. Pero la experiencia transcendental que Kant admite también en la experiencia de la moralidad, según se consigna en las primeras frases de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, contradice el resto de su filosofía y la «hace saltar» por entero [11]. Mientras que aplaudimos la

[10] *KrV*, B 475 ss.

[11] En el siguiente texto Kant habla en un sentido múltiple, que he tratado de aclarar en una contribución al Congreso mundial de filosofía celebrado en Boston en 1998, del valor absoluto y de la intuición intelectual de que sólo la buena voluntad «en sentido absoluto» puede llamarse «buena» irrestrictamente en este y en todo mundo posible. Esta intuición intelectual y la tesis de Kant no tienen ningún tipo de fundamentación en su teoría general del conocimiento, pero constituyen una significativa contribución de Kant a la *philosophia perennis*:
I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV 393 (traducción de Manuel García Morente):

> «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*. El entendimiento, el gracejo, el Juicio, o como quieran llamarse los *talentos* del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del temperamento, son, sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos, si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones de la naturaleza, y cuya

aceptación de la cognoscibilidad de las cosas en sí en la ética de Kant, donde considera evidente que ni en el mundo ni fuera del mundo nada puede llamarse bueno en un sentido irres-

> peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena. Lo mismo sucede con los *dones de la fortuna*. El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de *felicidad*, dan valor, y tras él a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción; sin contar con que un espectador razonable e imparcial, al contemplar las ininterrumpidas bienandanzas de un ser que no ostenta el menor rasgo de una voluntad pura y buena, no podrá nunca tener satisfacción, y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.
>
> Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar muy mucho su obra; pero, sin embargo, no tienen un valor interno absoluto, sino que siempre presuponen una buena voluntad que restringe la alta apreciación que solemos —con razón, por lo demás— tributarles y no nos permite considerarlas como absolutamente buenas. La mesura en las afecciones y pasiones, el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son buenas solamente en muchos respectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor *interior* de la persona; sin embargo, están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción —aunque los antiguos las hayan apreciado así en absoluto—. Pues sin los principios de una buena voluntad, pueden llegar a ser harto malas; y la sangre fría de un malvado, no sólo lo hace mucho más peligroso, sino mucho más despreciable inmediatamente a nuestros ojos de lo que sin eso pudiera ser considerado.
>
> La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad —no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder—, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor. Serían, por decirlo así, como la montura, para poderla tener más a la mano en el comercio vulgar o llamar la atención de los poco versados; que los peritos no necesitan de tales reclamos para determinar su valor».

tricto sino tan sólo una buena voluntad, en el marco de una «crítica inmanente a Kant» tenemos que señalar, sin embargo, la contradicción que aparece en este caso cuando se piensa en la tesis fundamental de la *Crítica de la razón pura*, que declara imposible el conocimiento de las cosas en sí.

¿Cómo cabe, además, sostener —especialmente respecto de la tercera antinomia— el modo verdaderamente esquizofrénico de considerar el mundo que resulta de la solución de las antinomias dinámicas ofrecida por Kant? ¿Cómo se puede considerar, por ejemplo, una mentira maliciosa, u otro crimen cualquiera, como determinada enteramente por el carácter, la educación, etc. y, a la vez (respecto de la esfera nouménica), como libre y responsable? Parece que, al evitar la disyuntiva de «o esto o aquello», que es en este caso la única oportuna, la solución kantiana incurre en una contradicción más enojosa que la que cree encontrar y resolver en la antinomia misma. Pues la solución de Kant contiene de hecho una contradicción, ya que se afirma a la vez que uno y el mismo acto es libre y no es libre, que está determinado y no está determinado. A esta contradicción escapa Kant a lo sumo al afirmar, de una manera que no justifica más detenidamente, que reconoce una «libertad transcendental y atemporal» completamente separada del mundo de la experiencia y que la acción completamente determinada que se efectúa en el tiempo la ha pensado como efecto de esa libertad y, a la vez, la ha desenmascarado como mero fenómeno, e incluso como ilusión constituida tan sólo por el sujeto[12]. Pero, para todas estas y muchas otras afirmaciones e implicaciones de la *Crítica de la razón pura* de Kant, ¿se puede señalar en realidad algún fundamento evidente o siquiera plausible?

[12] Cf. *KrV*, B 575 ss., donde se exponen pretensiones de mucho más alcance que las que se encuentran incluso en el pasaje B 582 ss.

No es menester que en este punto nos ocupemos de estas cuestiones críticas ni de otra larga serie de ellas relativas a la solución del problema de las antinomias que propone Kant. Pues si es así que de una crítica fundamental de las antinomias establecidas por Kant ha resultado que estas antinomias son meramente aparentes, entonces su solución queda ya afectada, y de este modo están de sobra no sólo los intentos con los que Kant trata de solucionar las antinomias que se supone que existen objetivamente, sino que estos intentos —con independencia de sus restantes defectos, que sólo en parte se han mencionado— carecen de ese fundamento, porque tratan de solucionar un problema que no existe en absoluto o porque pretenden resolver una dificultad completamente distinta de la que hay que solucionar de un modo que contradice a esta solución verdadera.

3. Algunas observaciones sobre la crítica de Hegel a la antinómica kantiana

Al término de estas consideraciones no debe faltar tampoco una breve indicación de los cinco argumentos principales que Hegel —tras su gran elogio del tratamiento kantiano de las antinomias— emplea respecto de la antinomia de la *Crítica de la razón pura*, es decir, respecto de la interpretación de las «antinomias matemáticas» y de la solución de ellas que propone Kant[13].

[13] Cf. el pasaje de Hegel tomado como lema y toda la sección de la *Logik*, libro I, sección II, nota 2 (III, 216ss.), donde, al lado de la valoración de Hegel y de la crítica de la doctrina de las antinomias, se pone también de manifiesto que la dialéctica hegeliana debe principalmente su origen a la doctrina kantiana de las antinomias. Cf. también Nathan Rotenstreich, *Kant's Dialectic*.

La primera objeción de Hegel concierne a su ya referida concepción según la cual la contradicción antinómica se da no sólo en el pensamiento, sino también en la esencia dialéctica del ser mismo. Por ello Hegel critica también que Kant limite el problema de las antinomias a la esfera de la subjetividad del pensar y que lo defina como la cuestión de cómo se pueden resolver las contradicciones inevitables del pensamiento. Hegel censura, con otras palabras, que Kant reconozca estrictamente el principio de contradicción como un principio universal tanto lógico como ontológico. Admite, ciertamente, la validez de este principio para el dominio del entendimiento, pero, en cambio, la razón (más elevada) tiene que romper el principio de contradicción para poder conocer la más íntima constitución dialéctica del ser. Dado que, por las razones antes explicadas, tenemos por evidente que filósofos como Aristóteles, Husserl o Pfänder han mostrado la validez y la evidencia absolutas del principio de contradicción y, sobre todo, que esta validez y evidencia es intelectualmente intuitiva, concordamos en este punto, como es claro, con Kant. Dado que, además, pensamos y hemos tratado de mostrar que es posible justamente lo que ni Kant ni Hegel tienen por tal, a saber, el que una investigación más detenida hace desaparecer la apariencia de las antinomias, no sólo huelga la solución kantiana, sino también la hegeliana, según la cual las antinomias existen en la misma medida que para Kant, aunque, según Hegel, estas antinomias encuentran su solución en la superación del principio de contradicción en el plano de la razón, que está por encima del entendimiento.

La segunda objeción principal de Hegel puede resumirse diciendo que la lista kantiana de las antinomias es incompleta y que en la base de todos los conceptos se manifiesta una estructura antinómica, como entre el ser y la nada, la materia y la forma, etc. Este principio fundamental del método dialéctico de Hegel requeriría una investigación crítica

detenida en la misma medida que las antinomias de Kant. En ella se mostraría, a mi parecer, lo que ya han mostrado críticos de Hegel como W. Becker[14], a saber, que esta afirmación hegeliana de la estructura antinómica de todos los conceptos, es decir, esta afirmación de la relación dialéctica entre el ser y la nada, la materia y la forma, etc., tiene en su base equívocos semejantes a los que hemos tratado de mostrar respecto de la antinómica de Kant. En el caso de la antinomia o, si se quiere, de la dialéctica que Hegel afirma entre el ser y la nada, por ejemplo, se muestra que la afirmación hegeliana según la cual el puro ser tiene que ser a la vez opuesto a la nada y a la vez idéntico a ella, no puede resistir de ningún modo una crítica cuidadosa. Pues esta tesis se apoya en el olvido del hecho de que el puro ser o el concepto del ser como tal, puesto que en él se prescinde de todas las diferencias dentro del ser, es un concepto radicalmente abstracto; con este concepto se encuentra, en verdad, algo *en* todo ente que se opone a la nada y que se puede expresar, por ejemplo, en los llamados transcendentales coextensivos con el ser (Duns Escoto); pero este «puro ser» no puede existir (ser) de suyo. Ahora bien, si se olvida este estado de cosas, que se puede comprobar sin especial esfuerzo, y luego Hegel se representa un «puro ser» hipostasiado, entonces se sigue, ciertamente, el «otro lado» del principio dialéctico de Hegel, a saber, que el puro ser como tal no puede precisamente ser y que por ello lo opuesto a la nada es a la vez nada. Pero la raíz de esta estructura supuestamente antinómico-dialéctica se encuentra sencillamente en el olvido del hecho claramente dado de que el «ser como tal» no puede existir justo como tal, sino cada vez tan

[14] Werner Becker, *Idealistiche und materialistiche Dialektik. Das Verhältnis von «Herrschaft» und «Knechtschaft» bei Hegel und Marx.*

configuraciones y leyes lógicas y de en qué medida las leyes matemáticas o lógicas poseen, más allá de su necesaria utilidad, una correspondencia con las leyes lógicas objetivas, cuya averiguación tendría que ser la tarea principal de una lógica filosófica, como ha mostrado Husserl con claridad ejemplar[28]. Semejante lógica no filosófica carece de valor para la solución de nuestros problemas y, aun cuando obtuviera continuamente su fundamentación en leyes lógicas objetivas, pero no investigara estas y otras muchas leyes extralógicas[29] *como leyes objetivas y válidas atemporalmente*, contribuiría sólo en escasa medida a la solución de nuestras cuestiones.

Todavía hay que apartar desde el comienzo una nueva tergiversación. Cuando en lo que sigue se hable de contrasentidos en la discusión kantiana de las antinomias, no se pone con ello en cuestión ni la gigantesca producción intelectual de Kant ni sus admirables logros filosóficos particulares. Sin embargo, mis objeciones contra las graves equivocaciones y las erróneas interpretaciones filosóficas de las cosas que ha llevado a cabo Kant no quedan afectadas por esta admiración y no habría que considerar sus logros incontestables como un salvoconducto para cometer errores filosóficos o contrasentidos, que es como pretendemos que hay que explicarlos.

[28] Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I: *Prolegomena zu einer reinen Logik*, esp. caps. 5-10.

[29] Por «extralógicas» no entiendo en este caso, como es claro, suposiciones alógicas o estados de cosas o esencias que no obedecen a las leyes de la lógica, sino sólo aquellos estados de cosas o esencias que están no dentro, sino fuera del ámbito de objetos estrechamente delimitado de la lógica (las significaciones, las unidades significativas, las formas de inferencia y su validez y toda la esfera de pensamientos objetivos considerados según su estructura formal): por ejemplo, el espacio, el movimiento, el tiempo, la libertad, etc.

Considero que la siguiente refutación de la «única piedra de toque» del giro copernicano de Kant, que juzgo funesto para la historia de la filosofía, es una prosecución importante de mis anteriores contribuciones a la crítica de Kant y una parte importante de mi intento de superar, en los ámbitos de la teoría del conocimiento, la antropología filosófica, la ética y la metafísica, y hasta de una teología filosófica, el radical inmanentismo que se introdujo en la filosofía con la filosofía de Kant y la negación de la cognoscibilidad de las «cosas en sí» y que ha traído consigo la pujante «sexta crisis», que hoy exige acuciantemente una respuesta[30]. Kant sigue siendo fatal para toda la filosofía subsiguiente. Y así como la «segunda navegación» de Platón, en la confrontación con el escepticismo griego de los sofistas y misólogos y con el materialismo de los filósofos de la naturaleza, fue un paso indispensable para la superación de la primera gran crisis de la historia de la filosofía occidental, así también hoy en la confrontación con los padres de la pujante crisis de la filosofía contemporánea se requiere una nueva navegación, que es ya, como ha

[30] En el ámbito de la teoría del conocimiento, en donde considero que el influjo de Kant ha sido muy fuerte también en el último Husserl y en las partes capitales de la fenomenología y he tratado de superarlo, cf. especialmente mis anteriores trabajos: *Erkenntnis objektiver Wahrheit* y *Back to Things in Themselves*. En el ámbito de la ontología y la teología filosófica, cf. mis libros *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica clasica e personalistica* (cuarta parte), *Sein und Wesen*, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. En el ámbito de la antropología filosófica y el ataque a los conceptos del alma y de la persona en su fundamento ontológico, cf. mis libros *Leib und Seele*, *Essere e persona* (segunda y tercera partes) y *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*. En el ámbito de la ética, cf. mi valoración y crítica de Kant en Josef Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*

sólo en un ente que tiene que poseer un contenido que va más allá del «puro contenido de ser» abstracto[15]. En una prosecución de las líneas de este curso de ideas cabría desarrollar una crítica más completa de la dialéctica de Hegel, merced a la cual se hiciera todavía más claro que el problema de las antinomias no sólo constituye la raíz de la crítica kantiana, sino también de la dialéctica hegeliana. Entonces se mostraría asimismo que en modo alguno son antinómicos todos los conceptos, como establece la segunda objeción de Hegel contra la doctrina de las antinomias de Kant. Sin embargo, coincidimos con Hegel en que Kant ha estrechado de manera acrítica e insostenible el problema de las antinomias a sólo cuatro antinomias[16].

La tercera objeción de Hegel a la filosofía de Kant señala que en ella la raíz de las antinomias se ve en la estructura del mundo externo o en la estructura de las ideas, en vez de verla en las puras estructuras del pensamiento y en el espíritu mismo. Es claro que nuestra respuesta al problema de las antinomias, si es correcta, arroja como resultado que las antinomias no se fundan ni en la estructura del ser externo ni en la estructura de las ideas, pero tampoco en la constitución subjetiva del pensar, ya que tales antinomias no existen objetivamente. La *ilusión* de antinomias auténticas puede fundarse, en efecto, tanto en misteriosas propiedades esenciales, objetivamente existentes, de lo infinito, de la divisibilidad infinita, del tiempo, etc., como también en elementos subjetivos como el de la falsa hipostasión de conceptos abstractos o en equívocos, etc. Estos elementos subjetivos no se fundan en la esencia del espíritu, del que Hegel dice ininteligiblemente

[15] Cf. sobre ello Josef Seifert, *Sein und Wesen*, caps. 1-4.
[16] Cf. Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, pp. 9 ss., 91 ss.

que es tan fuerte que puede aguantar la contradicción, ni se deben a la naturaleza del espíritu o, en su caso, a la discrepancia entre el pensamiento de la naturaleza que se apoya en la intuición y la exigencia racional de la totalidad de las condiciones de los fenómenos externos, como piensa Kant, sino que, más bien, las antinomias aparentes se fundan en ciertos errores de pensamiento y en las definiciones arbitrarias que subyacen a las paradojas lógicas.

La cuarta objeción de Hegel, a saber, que las soluciones kantianas de las antinomias no son soluciones válidas, está ciertamente justificada, como ya se ha explicado. Con todo, es claro que habría que examinar críticamente en detalle las razones que alega Hegel a favor del rechazo de cada una de esas soluciones.

Del núcleo de la quinta objeción de Hegel, a saber, que las supuestas pruebas kantianas a favor de la antitética no son pruebas reales, nos hemos ocupado ya en nuestra propia reflexión sobre la cuestión y, por ello, en esta ocasión no necesitamos ocuparnos además de las semejanzas y las diferencias entre la exposición de la invalidez de estas pruebas que hace Hegel y la que hemos hecho nosotros.

4. Observaciones conclusivas sobre la mera ilusión de las antinomias kantianas

Como resultado de nuestras investigaciones, en parte realizadas, en parte sólo indicadas, puede establecerse que las antinomias que Kant expone en la *Crítica de la razón pura* son sólo aparentes y que se revelan inequívocamente como tales tras la correspondiente explicación de los equívocos, principios, etc., según se ha tratado de mostrar en este libro, especialmente con ayuda de la tercera antinomia. Si el resultado de esta investigación puede mantenerse en pie, entonces

en estas antinomias no encontramos en modo alguno una «ilusión inevitable» o un «conflicto de la razón» en el sentido que Kant le da. No ocurre en modo alguno que el pensamiento crítico que se apoya en el reconocimiento de la esencia y el ser objetivos y cognoscibles de las cosas (que Kant califica de «filosofía dogmática») no pueda eliminar en absoluto «el escándalo» de estas antinomias. Muy por el contrario, la admisión por parte de Kant de antinomias y de la «ilusión inextirpable» que yace en ellas se muestra como absolutamente dogmática en sentido negativo, es decir, se revela como una admisión basada en una serie de equívocos y supuestos no probados y no evidentes, que Kant ni siquiera ha sometido a una investigación más detenida, y mucho menos ha mostrado como evidentes, lo que por lo demás es imposible, ya que no sólo no son evidentes, sino que incluso son evidentemente falsos. El pensamiento realmente crítico muestra, pues, precisamente que la afirmación de antinomias, cuya existencia la razón tendría que admitir inevitablemente y de las cuales sólo podría liberarse merced a la filosofía transcendental, que se recomienda a sí misma como «crítica», es ella misma una afirmación acrítica y basada en la carencia de distinciones, así como en definiciones y afirmaciones falsamente admitidas que no pueden resistir un análisis crítico más detenido.

Pero, con ello, aparece plenamente justificada, y justificable críticamente, la confianza propia del hombre común en la capacidad de conocer con evidencia la verdad, que Kant ve sacudida por la supuesta existencia de antinomias. Para convertirse en plena *episteme*, este conocimiento prefilosófico tiene que pasar, sin embargo, por un proceso, que exige un riguroso trabajo espiritual, de plena toma de conciencia, de distinciones claras y de complejos cursos de ideas y de pruebas, y tiene que preservarse de muchos posibles prejuicios y confusiones, en los que tan fácilmente

incurre la razón que teoriza. Pero se comprueba que todo atolladero escéptico y toda desesperación en la cognoscibilidad de la verdad objetiva que, de una u otra forma, resultan claramente de la admisión de antinomias auténticas, no tiene ningún fundamento, es decir, se comprueba que en modo alguno los justifican las antinomias (que se reconoce que no existen realmente).

Pero, al comprobarse que las antinomias son meramente aparentes, se derrumba, en suma, no sólo una de las «piedras de toque» —considerada por el mismo Kant como absolutamente decisiva— del idealismo transcendental kantiano y de la filosofía hegeliana de la «naturaleza dialéctica de la razón», así como «un tránsito principal a la filosofía moderna (Hegel)», y con ello una de las pruebas más importantes a favor de la verdad de una filosofía que amenaza con separarnos del conocimiento de las «cosas en sí» y de una verdad completamente independiente del espíritu humano. Tampoco se suprime solamente ese «punto» del que Kant ha partido, según sus propias palabras, y que le «llevó a la crítica de la razón misma». Antes bien, y esto es todavía mucho más importante que toda crítica que se haga a Kant, se ve que un examen crítico del problema de las antinomias no pone en cuestión, frente a lo que piensa Kant, el hecho y el dato de la intuición intelectual y de la prueba de la verdad evidente y de los estados de cosas supremamente inteligibles, lo cual es de importancia capital para la filosofía y el reino total del conocimiento humano.

Todo lo contrario, la investigación crítica del problema de las antinomias confirma con más seguridad que nunca la capacidad que posee el hombre para intuir intelectualmente la verdad objetiva y evidente. No quiere esto decir que la evidencia racional interna y la «autojustificación» de la intuición intelectual de estados de cosas esenciales necesarios requiera, o sea siquiera susceptible de requerir, una «piedra de

toque» o un criterio extrínsecos [17]. Pero la justificación racional última de un conocimiento filosófico *infaliblemente* cierto de conexiones necesarias, del que Buenaventura dice que pertenece necesariamente a la dignidad del espíritu cognoscente (del hombre) [18], se manifiesta de un modo especialmente claro allí donde semejante conocimiento evidente de la verdad puede subsistir frente a una objeción extremadamente difícil y en presencia de un problema muy profundo, y puede avanzar en la aclaración auténtica de las «cosas mismas».

De este modo, al término de una investigación del problema de las antinomias que, en cierta medida, proporciona una renovada confirmación al hecho cognoscitivo de la intuición intelectual, resplandece la verdad de la conocida proposición de Espinosa, según la cual en último término sólo la misma verdad (evidente) puede ser criterio de sí misma y de lo falso.

Si de hecho hubiera antinomias, esta proposición, al igual que toda certeza del conocimiento humano en general, perdería todo fundamento. Esto lo ha visto Kant, y esta conciencia lo impulsó al idealismo transcendental como única solución aparente del «escándalo de la razón» que subyace a las antinomias. Si realmente hubiera antinomias en sentido preciso, también sería imposible que los geniales y sumamente acrobáticos razonamientos del ensayo kantiano de solución de las antinomias pudieran librarnos de ese «escepticismo y relativismo que todo lo desmorona y lo roe», que Nietzsche ha profetizado en la tercera de sus *Consideraciones intempestivas* como consecuencia de la filosofía kantiana.

[17] A ello se han referido desde Aristóteles incontables pensadores, en el seno del realismo fenomenológico especialmente el Husserl de las *Investigaciones lógicas* y Adolf Reinach en su escrito sobre lo *a priori* en el derecho civil («Die apriorische Grundlagen der bürgerlichen Rechtes») y en su obra «Über Phänomenologie».

[18] Cf. Josef Seifert, «Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit».

Ahora bien, si nuestra crítica de las antinomias establecidas por Kant ha mostrado realmente que estas son sólo aparentes, entonces esta solución no sólo nos libera de las consecuencias escépticas de las antinomias, sino que muestra de nuevo la capacidad que tiene el hombre de intuir intelectualmente y de probar estados de cosas con certeza apodíctica e infaliblemente verdadera. Entonces se manifiesta la dignidad del conocimiento humano, que se basa en ese conocimiento indudable de la verdad, de un modo tan brillante como en tiempos de Buenaventura, y, si cabe decirlo así, purificado por el fuego de la confrontación crítica con el genio de Kant, de un modo todavía más brillante que el que nunca fuera posible en el período prekantiano de la historia de la filosofía.

Sin embargo, todavía más importante que la justificación de la dignidad del conocimiento humano es la justificación del ser mismo, que, frente al parecer de Hegel sobre la contradicción interna del ser, aparece de nuevo libre de contradicción. En vez de la constitución oscura y contradictoria que Kant atribuía a los datos naturales elementales del espacio, el tiempo, la materia, la causalidad, la libertad, la contingencia y la necesidad, la esencia de estos datos se muestra nuevamente como una fuente inagotable de sentido y de una inteligibilidad objetiva, como una plenitud no oscura, sino clara, a pesar del aspecto aporético y misterioso de la realidad, de características esenciales y conexiones esenciales intuitivas intelectualmente, cuya interna unidad necesaria conduce al asombro filosófico cada vez más profundo y a cuyo descubrimiento filosófico se ha querido también aportar una modesta contribución por medio de esta obra.

BIBLIOGRAFÍA

Al-Azm, Sadik Jalal, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies* (Clarendon Press, Oxford 1972).

Albertazzi, Liliana, «L'Infinito per ecceterazione», en: Felix Kaufmann, *L'Infinito in Matematica*, a cura di Liliana Albertazzi (Luigi Riverdito Editore, Trento 1990) 7-63.

Aletheia. An International Journal of Philosophy I (1977).

Allison, Henry E., «Kant's Refutation of Realism»: Dialectica 30 (1976) 223-253.

Ameriks, Karl, «Kantian Idealism Today»: Hist Phil Quart 9(3) (Jl 92) 329-342.

—, «Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy»: Phil Phenomenol Res 46 (1985) 1-36.

Anselmo de Canterbury, *De Libertate Arbitrii*, en: *S. Anselmi Opera Omnia*, Hrsg. F. S. Schmitt (Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1968) 2 vols.

Asenjo, F. G.; Tamburino, J., «Logic of Antinomies»: Notre Dame J Form Log 16 (JA 1975) 17-44.

Aristóteles, *Works in twenty-three Volumes*. Greek-English. Loeb Classical Library (Harvard University Press/William Heinemann Ltd., Cambridge, Mass./London).

—, *Kategorien*, übers. und erläutert von Klaus Oehler, en: Aristote-

les, *Werke in deutscher Übersetzung* (Akademie Verlag, Berlin [3]1997) vol. 1.
—, *Eudemische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Franz Dierlmeier, en: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung* (Akademie Verlag, Berlin [4]1984) vol. 7.
—, *Magna Moralia*, übersetzt und kommentiert von Franz Dierlmeier, en: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung* (Akademie Verlag, Berlin [5]1983) vol. 8.
—, *Metaphysik*, en: *Aristoteles, Die Lehrschriften*, hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke (Ferdinand Schöningh, Paderborn [2]1961).
—, *Nikomachische Ethik* (Ferdinand Schöningh, Paderborn 1956).
—, *Analytica Posteriora*, übers. und erläutert von Wolfgang Detel, en: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung* (Akademie Verlag, Berlin 1993) vol. 3.
—, *Organon*, hrsg. Th Waitz, Wiederabdruck der Edition von Lipsiae 1844-1946 (Aalen 1965).
—, *Physikvorlesung*, en: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung* (Akademie Verlag, Berlin 1995) vol. 11.
—, *Topik*, en: *Aristoteles*, *Die Lehrschriften*, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke (F. Schöningh, Paderborn 1952).
—, *Zweite Analytiken*. Mit Einleitung, Übers. und Kommentar hrsg. v. Horst Seidl (Rodopi, Amsterdam 1984).

Augustinus, Aurelius, *De Civitate Dei*, en: Eligius Dekkers, ed., *Clavis patrum latinorum* (C. Beyaert, Brugis/M. Nijhoff, Hagae Comitis, 1961) CC XLVII-XLVIII.
—, *Contra Academicos*, en: Eligius Dekkers, ed., *Clavis patrum latinorum* (C. Beyaert, Brugis/M. Nijhoff, Hagae Comitis, 1961) CSEL LXIII.
—, *De libero arbitrio*, en: Eligius Dekkers, ed., *Clavis patrum latinorum* (C. Beyaert, Brugis/M. Nijhoff, Hagae Comitis, 1961) PL XLIV.

—, *De Trinitate*, en: Eligius Dekkers, ed., *Clavis patrum latinorum* (C. Beyaert, Brugis/M. Nijhoff, Hagae Comitis, 1961) CC L-La.

Balthasar, Hans Urs von, «Zum Begriff der Person», en: Hans Urs von Balthasar, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie* V, II (Johannes Verlag, Einsiedeln 1983) 93-102.
—, *Theodramatik* I, *Prolegomena* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1973).
—, *Theodramatik* II*: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1976).
—, *Theodramatik* II*: Die Personen des Spiels*, 2: *Die Personen in Christus* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1978).
—, *TheoLogik, Wahrheit der Welt* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1985). En la traducción italiana de Guido Sommavilla*: Verità del Mondo. TeoLogica*, vol. I (Jaca Book, Milano 1987).

Baldacchino, Lewis, «Strawson on the Antinomy»: Mind 93 (JA 1984) 91-97.

Baum, Manfred, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik* (Bouvier Verlag, Bonn [2]1989).

Baumanns, Peter, «Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft»: Kant-Studien 79 (1988) 183-200.

Beck, Lewis White, «Kant's Strategy»: J Hist Ideas 28 (1967) 224-236.
—, *Kant Studies Today* (La Salle Ill: Open Court, 1969).

Becker, Werner, *Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von «Herrschaft» und «Knechtschaft» bei Hegel und Marx* (Berlin-Köln-Mainz [2]1972).

Bennett, Jonathan, *Kant's Dialectic* (Cambridge University Press, London 1974).

Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bibliothèque de philosophie contemporaine (Alcan, Paris 1889).
—, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Bibliothèque de philosophie contemporaine (Alcan, Paris 1896).
—, *Evolution créatrice*. Bibliothèque de philosophie contemporaine (Alcan, Paris 1907).

Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, vol. 5 (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1959).

Bolzano, Bernard, *Paradoxien des Unendlichen*, hrsg. von F. Prihonsk (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975); Philosophische Bibliothek vol. 99; 1920 hrsg. von Alois Hofler, 1955 unveränderter Abdruck; 1975 zweite Auflage. Mit Einleitung, Anmerkungen, Registern und Bibliographie neu herausgegeben von Bob van Rootselaar.

Buenaventura, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Claras Aquas (Quarracchi) ex Typographia Collegii S. Bonaventura, 10 volumina (188-1902).
—, *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, *ibíd.*, vol. V.
—, *De Mysterio Trinitatis*, *ibíd.*, vol. V.
—, *Sententiarum* L. 4; *ibíd.*, vols. I-IV.

Broad, C. D., «Kant's Mathematical Antinomies»: Proc Aris Soc 55 (1955) 1-22.

Burks, A. W.- Copi, I. M., «Lewis Carroll's Barber Paradox»: Mind 59 (AP 1950) 219-222.

Burnyeat, Myles (ed.), *The Skeptical Tradition* (Berkeley University of California Press, Berkeley, CA, 1983).

Chisholm, Roderick M., «Brentano's Conception of Substance and Accident», en: *Die Philosophie Franz Brentanos (Grazer philosphische Studien)* (Rodopi, Amsterdam 1978) 197-210.
—, «Is There a Mind-Body Problem?», en *Philosophic Exchange* 2 (1978) 25-32.
—, *The First Person* (Minneapolis 1981).
—, *Person and Object* (Allen & Unwin, London 1976).

Conche, Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence* (PUF, Paris 1994).

Conway, Pierre H., «The "Barber" Paradox»: Laval Theol Phi, 18, 161-176.

Conrad-Martius, Hedwig, *Der Raum* (München 1955).
—, *Die Seele der Pflanze*, en: Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, (ed.) Eberhard Avé-Lallement, vol. I (Kösel, München 1963) 276-362.
—, *Der Selbstaufbau der Natur, Entelechien und Energien* (München [2]1961).

Copi, I. M., *véase* A. W. Burks.

Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge* (London [5]1957).

Craig, W.L., *The Kalam Cosmological Argument* (London 1979).
—, «Kant's First Antinomy and the Beginning of the Universe»: Z Phil Forsch 33 (1979) 553-567.
—, «Whitrow and Popper on the Impossibility of an Infinite Past»:

Brit J Phil Sci 30 (1979) 165-170.
—, Discussion «The Finitude of the Past», en: *Aletheia. An International Journal of Philosophy* II (1981) 235-242.

Crosby, John F., «Refutation of Skepticism and General Relativism», en: *Rehabilitierung der Philosophie*, hrsg. v. D. v. Hildebrand (J. Habbel, Regensburg 1974) 103-123.

De Laurentiis, Allegra, «"And Yet It Moves": Hegel on Zeno's Arrow»: J Speculative Phil (1995) 256-278. Resumen: *The Philosopher's Index 1998*.

Denzinger, Heinrich Josef, *Enchiridion Symbolorum* (Herder, Freiburg i. Br., [29]1953).

Descartes, René, *Discours de la Méthode*, en *Oeuvres de Descartes* publiées par Charles Adam et Paul Tannery, vol. VI (Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1956).
—, *Meditationes de Prima Philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, vol. VII (Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1983) 1-561.
—, *Meditationen (mit sämtl. Einwänden und Erwiderungen)* (F. Meiner, Hamburg-Darmstadt 1965).
—, *Principia philosophiae*, en *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, vol. VIII-1 (Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1982).
—, *Principes de la Philosophie*, en *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, vol. IX-2 (Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1978).

Diels, H.; Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin [26]1951-195) 3 vols., vol. I.

Dryer, D. P., *Kant's Solution for Verification in Metaphysics* (London 1966).

Ertl, Wolfgang, *Kants Auflösung der «dritten Antinomie». Zur Bedeutung des Schöpfungskozepts in der Freiheitslehre.* Symposion Philosophische Schriftenreihe (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1998).

Falkenburg, Brigitte, «Kants zweite Antinomie und die Physik»: Kant-Studien (1995) 4-25.

Freuler, Leo, «Les antinomies cosmologiques de Kant»: Rev Theol Phil 124(1) (1992) 19-39.

Fried, M. «Kant's First Antinomy: A Logical Analysis»: Mind (AP 1940) 204-218.

Greyer, Paul-Hagenbüchle, Roland (Hrsg.), *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens,* Stauffenburg Colloquium vol. 21 (Stauffenburg, Tübingen 1992).

Geach, Peter, *Truth and Hope.* The Fürst Franz Josef and Fürstin Gina Lectures at the International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein, 1998 (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2001).

Gigon, Olof, *Grundprobleme der antiken Philosophie* (Bern 1959).
—, *Studien zur antiken Philosophie* (Walter de Gruyter, Berlin-New York 1972).

Glouberman, Mark, «Rewriting Kant's Antinomies: A Meta-Interpretative Discussion»: Phil Forum 25(1) (Fall 93) 1-18.

Goethe, Johann Wolgang von, *Farbenlehre*, II. Abtheilung, n°. 177, vol. 37.
—, *Gespräche mit Eckermann*.

Gram, Moltke, *The Transcendental Turn: The Foundations of Kant's Idealism* (University Press of Florida, Gainesville 1985).

Greenwood, John D., «Kant's Third Antinomy: Agency and Causal Explanations»: Int Phil Quart 30(1), (Mr 90) 43-57.

Hartshorne, Charles, «Present Prospects for Metaphysics»: Monist 47 (Wint 1963) 188-210.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, Jubiläumsausgabe (Stuttgart 1965).

Heimsoeth, Heinz, *Transcendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Zweiter Teil (Berlin 1967).
—, *Transcendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vierter Teil (Berlin 1969).

Hengstenberg, Hans-Eduard, *Grundlegung der Ethik* (Kohlhammer, Stuttgart 1969).
—, *Schöpfung und Evolution* (Anton Pustet, Salzburg 1970).
—, *Sein und Ursprünglichkeit* (Anton Pustet, Salzburg 1952).

Hildebrand, Dietrich von, «Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt. Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands (Salzburg, Herbst, 1964): "Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis"» (7ª y 8ª lecciones), en: *Aletheia* VI/1993-1994 (1994), pp. 2-27.
—, *Ethik*, en: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, vol. II (Kohlhammer, Stuttgart 1973).
—, *Moralia*. Nachgelassenes Werk, en: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, vol. IX (Josef Habbel, Regensburg 1980).

—, *What is Philosophy?* (Routledge, London [3]1991 [con un nuevo ensayo introductorio de Josef Seifert]).
—, *Was ist Philosophie?*, aus dem Engl. übers. von Fritz Wenisch, en: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, vol. I (Habbel/Kohlhammer, Regensburg/Stuttgart 1976).

Hinske, Norbert, «Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung»: Kant-Studien 56 (1965) 485-496.

Hölscher, Ludger, *The Reality of the Mind. St Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance* (Routledge and Kegan Paul, London 1986).
—, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, übers. Ludger Hölscher. Philosophie und Realistiche Phänomenologie, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, vol. IX (Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1999).

Hoeres, Walter, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie* (Kohlhammer, Stuttgart 1969).

Hoogland, J., «Die uitdrukkingskracht van de transcendentale denkkritik» (La fuerza expresiva de la crítica transcendental del pensamiento): Phil Reform 59(2) (1994) 114-136.

Hottois, Gilbert (ed.), *Philosophies et Sciences* (Ed. Univ. Bruxelles, Bruxelles 1986).

Huby, Pamela M., «Kant or Cantor: That the Universe, if Real, Must Be Finite in Both Space and Time»: Philosophy 46 (AP 1971) 121-132.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*. Text der ersten und zweiten Auflagen, vol. I: *Prolegomena zu einer reinen Logik*, hrsg. v. E. Holenstein, *Husserliana*, vol. XVIII (M. Nijhoff, Den Haag 1975); vol. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkentnis*, 1. Teil, vol. II, 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkentnis*, 2. Teil, hrsg. v. U. Panzer, *Husserliana*, vol. XIX, 1 y vol, XIX, 2 (Nijhoff, Den Haag 1984).
—, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), Husserliana, Bd. X, hrsg. v. Rudolf Boehm (Nijhoff, Den Haag 1969).

Ignatow, Assen, «The Dialectic of Freedom in Nikolai Berdjaev» Stud Soviet Tho 38(4) (1989) 273-289.

Ingarden, Roman, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente* (Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1970).

Johnson, Phillip E., *Darwin on Trial* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1993).

Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1938).
—, *Kant im Kontext*. Karsten Worm (Hg.), Werke auf CD-Rom, 2. erw. und neu durchgesehene Auflage (InfoSoftWare, Berlin, November 1997).
—, Brief an Garve vom 21.9.1798, *Kant's Gesammelte Schriften*, XII 257/8.
—, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, vol. IV (Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968).
—, *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, vol. III (Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968).

—, *Kritik der Urteilskraft*, en: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, vol. V (Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968).
—, *Opus postumum*, en: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, vols. XXI y XXII, Kant's handschriftlicher Nachlaß vols. VII y IX (Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1938).

Kaufmann, Felix, *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung. Eine Untersuchung über die Grundlagen der Mathematik* (F. Deutike, Leipzig und Wien 1930).
—, *L'Infinito in Matematica*, a cura di Liliana Albertazzi (Luigi Riverdito Editore, Trento 1990).

Kawamura, Katsutoshi, *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln* (Forschung und Materialien zur deutschen Aufklärung 11), (Friedrich Frommann/Günter Holzboog, Stuttgart/Bad-Cannstatt 1996).

Kierkegaard, Soeren, *Das Buch Adler*, en: S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum und anderes*, *op. cit.*, pp. 393-652.
—, *Einübung im Christentum und anderes*, hrsg. v. W. Rest (J. Hegner, Köln und Olten 1951).
—, *Papirer* VII, Übers. v. Roos, en: *Kierkegaard nachkonziliar* (Einsiedeln 1967).
—, *Abschließende Unwissenchaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, Ges. Werke 16. Abteilung, Teil I und II (Diederichs, Düsseldorf/Köln 1957/1958).

Kovach, Francis J., «The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas – A Critical Analysis»: Southwestern Journal of Philosophy 5 (1974) 141-172.

Koyré, Alexandre, «Manifold and Category»: Philosophy and Phenomenological Research, vol. IX, nº. 1 (1948).

Kranz, W., *véase* Diels, H.

Krausser, Peter, «On the Antinomies and the Appendix to the Dialectic in Kant's Critique and Philosophy of Science»: Synthese 77 (1988) 375-401.

Kretzmann, Norman, «Ockham and the Creation of the Beginningless World»: Fran Stud 45 (1985) 1-31.

Kroy, Moshe, «Kant's Antinomies and the Compactness Theorem»: Phil Inq 1 (1978) 43-52.

Kuhlenkampf, Arend, *Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie* (J. B. Metzler, Stuttgart 1970).

Kuehn, Manfred, «Hume's Antinomies»: Hume Stud 9 (AP 1983) 25-45.

Kutschera, F. von, *Die Antinomien der Logik* (Freiburg/München 1964).

Lamb, Matthew, «The Notion of the Transcultural in Bernard Lonergan's Theology»: Method 8(1) (1990) 48-73.

Leclerc, Ivor, «Kant's Second Antinomy, Leibniz, and Whitehead»: Rev Metaph 20 (S 1966) 25-41.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, «Metaphysische Abhandlung», en: G. W. Leibniz, *Die Hauptwerke*, zusammengefaßt und übertragen von Gerhard Krüger (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1958).
—, «Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie», en: G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. I, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hrsg. und übers. v. Kans Heinz Holz (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985) 439-483.
—, *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, en: G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. II, 1+2, hrsg. und übers. v. Herbert Herring (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985).

Loparic, Zeljko, «The Logical Structure of the First Antinomy»: Kant-Studien 81 (1990) 280-303.

López Álvarez, Pablo, «Dialéctica y razón finita. (Sobre la recepción de Kant en el pensamiento del joven Lukacs)»: Agora 14(1) (1995) 37-52.

Marcel, Gabriel, *The Mystery of Being*, trad. Rene Hague (Chicago [a]1970).

Mittelstaedt, Peter - Strohmeyer, Ingeborg, «Die kosmologischen Antinomien in der *Kritik der reinen Vernunft* und die moderne physikalische Kosmologie»: Kant-Studien 81(2) (1990) 145-169.

Monod, J., *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der moderne Biologie*. Aus dem Französischen von Friedrich Griese (Piper Verlag, München 1996).

Moulder, James, «Is Russell's Paradox Genuine?»: Philosophy 49 (JL 1974) 295-302.

Munitz, Milton K., «Kantian Dialectic and Modern Scientific Cosmology»: J Phil 48 (1951) 325-337.

infinito y que por ello está limitada esencialmente por perspectivas y aspectos de diversa índole: por ejemplo, nos queda oculta la parte posterior del objeto visto y no nos son accesibles a la vez los infinitamente muchos aspectos que ofrece el mismo objeto desde infinitamente muchos puntos de vista. Sabemos que no podemos conocer cosas que pasan ahora en estrellas alejadas a millones de años luz, etc. Este conocimiento de nuestros límites proviene sólo hasta cierta parte de la esencia de la percepción sensible y tiene carácter apriórico; en otro respecto es empírico y, en principio, podría ser superado mediante alguna transformación completamente inesperada de nuestro estado o mediante invenciones técnicas.

En las aporías auténticas se presenta más que tales límites por principio y tales límites empíricos del percibir o del conocer humanos; se presenta un *límite por principio* del entender a la vista de la infinitud, que tiene un papel en muchas aporías, y a la vista del tipo especial de imposibilidad aparente, que se presenta en la mayor parte de las aporías, de las relaciones de cuño aporético, que en una obra anterior sobre el problema cuerpo-alma he llamado «misterios naturales» [22]: este concepto apunta, por una parte, a una incom-

[22] Esta expresión, que —en razón de diversos equívocos— ha de sustituirse mejor por el término «aporías», la introduje y la expliqué en una obra anterior: J. Seifert, *Leib und Seele*, pp. 201-211. La idea de los misterios naturales, cuya existencia reconocemos claramente, pero que, por lo demás, están vinculados con una incomprensibilidad y, a lo que parece, con una imposibilidad de entenderlos, como los misterios religiosos de la fe, la ha desarrollado sobre todo Newman: J. H. Cardinal Newman, *Parochial and Plain Sermons*, p. 319. Piénsese también en la distinción de Gabriel Marcel, que en muchos respectos es distinta, pero que resulta, sin embargo, relevante en nuestro contexto, entre *problème* y *mystère*, que Gabriel Marcel lleva a cabo, por ejemplo, en *The Mystery of Being*. Un problema es para él algo *resoluble*, tras cuya solución cesa el asombro de diversa especie que despierta; un misterio en su sentido es algo que no se «resuelve» nunca y a

prensibilidad semejante a la que encontramos en los misterios de la fe religiosa; por otra, quiere tematizar el hecho de que podemos conocer estos «misterios *naturales*» sólo por medio de nuestra experiencia y de nuestra razón, sin basarnos en una revelación divina sobrenatural o en una fe religiosa. «Natural» no tiene, por tanto, en este caso el significado ontológico y teológico de aquello que *está dentro de una naturaleza dada*, a diferencia de lo que, por principio, está en su origen y en su altura de valor por encima de la naturaleza dada y le es dado a la naturaleza por la gracia [23]. Antes bien, en este caso «natural» es un concepto primariamente epistemológico con una causa ontológica y apunta a esos misterios, es decir, a esos aspectos misteriosamente insondables de la realidad que pueden reconocerse como tales, no merced a la fe en una autorrevelación positiva de Dios, sino merced a la experiencia humana común y al conocimiento puramente racional que la penetra. La inmensidad o infinitud del objeto, o incluso la naturaleza especial de la diversidad específicamente aporética de dos propiedades o de dos cosas, como el

la vista del cual la admiración y el asombro crecen cuanto más lo reconocemos. Esto lo expone bien Roger Troisfontaines, S.J., *De l'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, p. 141 y en otros lugares de su obra en dos volúmenes.

[23] Este concepto de lo natural frente a lo sobrenatural aparece ya en su diferencia con el nuestro en el hecho de que lo «sobrenatural» en este sentido se dice absolutamente y no sólo, por ejemplo, en relación con los límites cognoscitivos humanos. Es lo que no pertenece, a diferencia, por ejemplo, del entendimiento y de la libertad, a la naturaleza constitutiva del hombre ni surge de ella. El problema de la relación entre lo natural y lo sobrenatural en este sentido dominó el debate teológico católico entre tomistas y pensadores del siglo XX como Henri de Lubac sobre la relación de la naturaleza y la gracia. Mientras que ambas partes convinieron en que lo que llamaban sobrenatural no surge simplemente de la naturaleza del hombre y que en este sentido se distingue bien de la naturaleza, de Lubac, Karl Rahner y otros defendieron el parecer de que ya en lo natural hay una orientación a lo sobrenatural y que, por tanto, no cabría interpretar a ambos como mundos separados.

Nanajivako, Bhikkhu, «The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoché»: Indian Phil Quart 12 (O-D 1985) 319-340.

Neisser, Hans P., «Are Space and Time Real?»: Phil Phenomenol Res. 31 (1971) 421-425.

Newman, John Henry Cardinal, *Parochial and Plain Sermons*, en: Newman, *Predigten*, Gesamtausgabe, vol. 4.

Nietzsche, Friedrich, *Dritte Unzeitgemäße Betrachtung*, en *Sämtliche Werke* (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1976), Kröners Taschenausgabe vol. 71, pp. 197-299.

Patt, Walter, *Transzendentaler Idealismus* (de Gruyter, Berlin 1987).

Peña, Lorenzo, «Partial Truth, Fringes, and Motion: Three Applications of a Contradictorial Logic»: Stud Soviet Tho 39(3-4) (1990) 283-312.

Petrov, S., «Hegel's Thesis of Contradictory Truths»: Int Log Rev 9 (1979) 69-76.

Pfänder, Alexander, *Logik*, herausgegeben und eingeleitet von Mariano Crespo. Philosophie und Realistische Phänomenologie, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstenstum Liechtenstein, vol. 10 (Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg [4]2000).

The Philosophers Index 1998, 2000.

Platón, *Platonis Opera*, vol. I, J. Burnet (ed.) (Clarendon Press, Oxford 1961); vol. II (Oxford 1960).
—, *The Collected Dialogues of Plato including the Letters*, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton University Press, Princeton 1961, [10]1980).
—, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. v. Otto Apelt (F. Meiner, Leipzig 1923).

Plotin, «Über Ewigkeit und Zeit», *Enneade* III, 7. Übers., eingel. u. komm. von W. Beierwaltes (Frankfurt/M., 1967).

Popper, Sir Karl, «On the Possibility of an Infinite Past: A Reply to Whitrow»: Brit J Phil Sci 29 (1978) 47-48.

Priest, Graham, *Beyond the Limits of Thought* (Cambridge University Press, New York 1995).

Puntel, Lorenz, «Can the Concept of Dialectics Be Made Clear?» («Läßt sich der Begriff der Dialektik klären?»): J Gen Phil Sci 27(1) (1996) 131-165.

Reale, Giovanni, *Storia della filosofia antica*, 5 vols. (Vita e Pensiero, Milano [10]1995).
—, «Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide», en: *Lo Scetticismo Antico*. Atti di convengo organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Novembre 1980. A cura di Gabriela Giannantoni.
—, *Verso una nuova interpretazione di Platone* (Jaca Book, Milano [20]1997).
—, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der «ungeschriebenen Lehren»*, übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert (Schöningh, Paderborn 1993; 2. um ein Nachwort erweiterte Auflage 2000).

Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, vol. I: *Die Werke*, Teil I: Kritiche Neuausgabe (1905-

1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917); hrsg. v. Karl Schuhmann und Barry Smith (Philosophia Verlag, München-Wien 1989).
—, «Die apriorische Grundlagen der bürgerlichen Rechtes», en: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, vol I, pp. 141-278.
—, «Über Phänomenologie», en: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, vol I, pp. 531-550.
—, *Was ist Phänomenologie?* (Kösel, München 1951).
—, «Über das Wesen der Bewegung», en: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, vol I, pp. 551-588.

Richir, M., «De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles», en: Gilbert Hottois (ed.), *Philosophies et Sciences* (Ed. Univ. Bruxelles, Bruxelles 1986).

Rohatyn, Dennis, «Six Criteria in Search of a Philosopher»: Phil Res Arch 9 (1983) 587-594.

Rotenstreich, N., «Kant's Dialectic»: Rev Metaph 7 (1954) 389-421.

Russell, Brentand A. W.; Whitehead, Alfred North, *Principia Mathematica* (Cambridge University Press, Cambridge [2]1977).
—, *Principles of Mathematics* (London [2]1937).

Scheler, Max, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, Schriften aus dem Nachlaß, vol. II, herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings (Francke Verlag, Bern 1979).
—, *On the Eternal in Man*, trad. Bernard Noble (Archon Books, Hamden 1972).
—, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Francke, Bern - München [5]1966).
—, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trad., Manfred S. Frings - Roger L. Funk (Northwestern University Press, Evanston 1973).

—, «Idole der Selbsterkenntnis», en: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, vol. 5, hrsg. von Manfred Frings (Francke Verlag, Bern-München 1968).
—, «Phänomenologie und Erkentnistheorie», en: Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, vol. I (Francke Verlag, Bern 1957), 376-430.
—, «Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens», en: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, vol. 5 (Francke Verlag, Bern-München [5]1968) 69-99.

Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutik*, hrsg. v. W. F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck ([8]1967).

Schmucker, Josef, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstücks des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik* (Bonn 1990).

Schwarz, Balduin, *Wahrheit, Irrtum und Verirrungen. Die sechs großen Krisen und sieben Ausfahrten der abendländischen Philosophie*, hrsg. v. Paula Premoli-Josef Seifert. Philosophie und Realistische Phänomenologie, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstenstum Liechtenstein, vol. 5 (Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996).

Sedgwick, Sally, «Hegel on Kant's Antinomies and Distinction Between General and Transcendental Logic»: Monist 74(3) (1991) 403-420.

Seifert, Josef, «Das Antinomienproblem als ein Grundproblem aller Metaphysik: Kritik der Kritik der reinen Vernunft», en *Prima Philosophia*, vol. II, H 2, 1989.

—, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (Routledge, London 1987).

—, «Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit»: Franziskanische Studien 59 (1977) 38-52.

—, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (A. Pustet, Salzburg [2]1976)

—, «Esse, Essence, and Infinity: a Dialogue with Existentialist Thomism»: The New Scholasticism (invierno 1984) 84-98.

—, «Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of "Phenomenological Realism", and a Critical Investigation of "Existentialist Thomism"»: Aletheia I (1977) 17-157; I, 2 (1977), 371-459.

—, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Vita e Pensiero, Milano 1989).

—, «Si Deus Deus est, Deus est. Reflections on St. Bonaventure's Interpretation of St. Anselm's Ontological Argument», en: *Proceedings*, 8th International Conference on Patristic, Medieval, and Renaissance Studies (Villanova 1983).

—, «Sind Geist und Gehirn verschieden? Kritische Anmerkungen zu einigen Neuerscheinungen zum Leib-Seele-Problem»: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 18.2. (1993) 37-60.

—, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments.* Philosophie und Realistische Phänomenologie, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstenstum Liechtenstein, vol. 4 (Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996; zweite, verbesserte und wesentlich erweiterte Auflage, mit Vorwort zur arabischen Übersetzung, 2000).

—, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (A. Pustet, Salzburg 1973).

—, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [2]1989).

—, *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life.* Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol. 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by H. G. Callaway (Rodopi, Amsterdam 1997).

—, «Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode – in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft», en: *Filosofie, Pravda, Nesmrtlenost. Tři pražské přednášky/Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen* (tschechisch-deutsch), překlad, úvod a bibliografi Martin Cajthaml (Vydala Křestanská akademie Řim, svazek, edice Studium, Prag 1998) 14-50.

—, «Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Textkristische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: 611 S.: Die Werke, Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917); Bd II, S. 612-848: Kommentar und Textkritik, hrsg. v. Karl Schuhmann und Barry Smith, München - Wien: Philosophia Verlag, 1989»: Prima Philosophia 3 (1990) 408-415.

—, «Is Reinach's Apriorische Rechtslehre more Important for Positive Law than Reinach Himself Thinks?»: Aletheia III (1983) 197-230.

—, *Schachphilosophie* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989).

—, *Sein und Wesen.* Philosophie und Realistische Phänomenologie, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstenstum Liechtenstein, vol. 3 (Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996).

—, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (A. Pustet, Salzburg 1976).

—, «Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow-Lublin School of Philosophy»: Aletheia II (1981) 130-199.

Simon, Josef, *Das philosophische Paradoxon*, en: Paul Geyer; Roland Hagenbüchle (Hrsg.), *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens* (Stauffenburg, Tübigen 1992) 45-70.

Singer, Brent A., «Kant's Conception of a Causality through Freedom»: Auslegung 13 (1986) 63-70.

Szekely, Laszlo, «Motion and the Dialectical View of the World: On Two Soviet Interpretations of Zeno's Paradoxes»: Stud Soviet Tho 39 (3-4) (1990) 241-255.

Stegmüller, Wolfgang, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft* (Piper, München 1970).

Stein, Edith, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, en: *Edith Steins Werke*, vol. II, Hrsg. L. Gerber (Wien ²1962); 3. unver. Aufl. (Herder, Freiburg 1986).

Strawson, Peter Frederick, *The Bounds of Sense* (Methuen, London 1996).

Strohmeyer, Ingeborg, *véase* Mittelstaedt, Peter.

Tamburino, J., *véase* Asenjo, F. G.

Tomás de Aquino, *Opera Omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus), 7 vols., ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart/Bad Cannstatt 1980).
—, *Summa Theologica*, Complete American Edition in Two Volumes, trans. by Fathers of the English Dominican Province (Benziger Brothers, New York, s. a.).

Toscano, Ugo, «Storia e logica nello scetticismo greco»: G Crit Filosof Ital 49 (1970) 202-208.

Troisfontaines, Roger, S. J., *De l'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel* (Namur, Paris 1953).

Veldhuijsen, Peter van, «Kant and the Eternity of the World: A Historico-critical Reading of the First Antinomy»: Bijdragen 56(1) (1995) 19-39.

Vogel, Karl, *Kant und die Paradoxien der Vielheit. Die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der Kritik der reinen Vernunft* (Hain, Meisenheim am Glan 1975; 2. erweitere und durhgesehene Auflage: Hain, Frankfurt a. M., 1986).

Wenisch, Fritz, «Insight and Objective Necessity - A Demonstration of the Existence of Propositions Which Are Simultaneously Informative and Necessarily True»: Aletheia IV (1988) 107-197.
—, *Die Philosophie und ihre Methode* (A. Pustet, Salzburg 1976).

Weiss, Paul, «The Theory of Types»: Mind (1928).

Whitehead, Alfed North, *véase* Bertrand, A. W.

Wielema, M. R. , «J. F. L. Schroeder - Aanhanger en Tegenstander van Kant» (J. F. L. Schroeder - Partidario y adversario de Kant): Tijdschr Filosof 46 (1984) 466-484.

Wike, Victoria S., *Kant's Antinomies of Reason: Their Origin and Their Resolution* (University Press of America, Washington 1982).

Wood, Allen W., «Kant's Dialectic»: Can J Phil 5 (1975) 595-614.

Wolter, Allan (transl.), *Duns Scotus, Philosophical Writings* (New York [4]1962).

Wojtyla, Karol, *The Acting Person* (Reidel, Boston 1979), véase también el texto (inédito) de la obra corregido y autorizado por el autor en la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein, Campus Gaflei, Triesenberg/Vaduz, Liechtenstein.

—, *Person und Tat*, mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe von A. Poltawski (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981).

Yovel, Yirmiyahu, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton University Press, Princeton 1980).

—, «Kant and the History of Philosophy» (in Hebrew): Iyyun 33 (1984) 12-29.

Young, Thomas J., «The Hermeneutical Significance of Dilthey's Theory of World-Views»: Int Phil Quart 23 (1983) 125-140.

Zanetti, Véronique, «Nomonologie et anomie: lecture de deux antinomies»: Rev Int Phil (1990) 581-603.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TEMÁTICO

ÍNDICE GENERAL

superación del principio de contradicción. La constitución de la realidad dialécticamente contradictoria en sí misma, que es accesible, no al entendimiento lógico, sino sólo a la más elevada razón, se reflejaría en las antinomias. En este lugar cabe situar las concepciones o, si se quiere, las soluciones del problema de las antinomias debidas a Hegel y, de distinta forma, a Marx. También en este lugar se hace claro cómo el llamado método dialéctico y la filosofía de la dialéctica tienen una de sus raíces principales en esta cuarta respuesta al problema de las antinomias[43].

5ª. La quinta respuesta a las antinomias, radicalmente distinta de las anteriores, consiste en el ensayo de probar que ante el pensamiento crítico no comparecen en absoluto antinomias auténticas o, mejor dicho, que un conocimiento más profundo de la dialéctica que pasa por ser una antinomia muestra que, en cada uno de los casos, se trata de una antinomia sólo *aparente* que puede resolverse, quizás de modo respectivamente diverso según el caso particular de que se trate. Estas soluciones de las antinomias aparentes pueden revestir, a su vez, las tres «formas» siguientes:

a) Se puede partir de la imposibilidad, dada *a priori*, de que haya antinomias *auténticas* en razón del carácter últimamente evidente del principio de contradicción, del que habría que mostrar que es tanto principio del ser cuanto un supremo principio fundamental de la lógica[44]. De ahí que, en

[43] Para una interesante fundamentación de la ininteligibilidad de la dialéctica de Hegel en conexión con el problema de las antinomias, cf. Lorenz Puntel, «Can the Concept of Dialectics Be Made Clear? (Läßt sich der Begriff der Dialektik klären?)».

[44] Cf. las referencias, indicadas en el marco de la discusión de las aporías y en la introducción, a Aristóteles, E. Husserl y A. Pfänder, que han proporcionado esta prueba.

el caso de que sea imposible conocer, por la dificultad y profundidad del objeto (que fundamenta una antinomia aparente), qué «lado» de la antinomia tiene razón, cabría admitir al modo socrático este no-saber. También cabría apelar a la vez, con todo derecho, a que sabemos que de dos juicios contradictorios, a favor de los cuales hablan respectivamente muchas razones, aunque de evidencia insuficiente en último término, sólo *uno* puede ser verdadero. Si se recurre además a la evidencia objetiva del principio de tercero excluido, se puede comprender igualmente de manera fundada que, de las dos proposiciones opuestas contradictoriamente, una tiene que ser con certeza verdadera y la otra falsa, a no ser que ambas hayan hecho una suposición falsa y no sean, por tanto, realmente contradictorias, en cuyo caso (como en la interpretación kantiana de las antinomias dinámicas) ambas podrían ser falsas.

Sobre la base de la evidencia del principio de contradicción, así como del principio de tercero excluido, cabría atenerse sin más a esta solución como la solución correcta, aun cuando fuera imposible fácticamente o en principio llevar a una decisión positiva el conflicto entre las razones que hablan a favor de la tesis y las que hablan a favor de la antítesis. Se trataría en este caso de una especie de aporía distinta de las bosquejadas al principio y que se caracteriza por una peculiar perplejidad, es decir, por una peculiar imposibilidad de encontrar una salida, que surge de nuestra incapacidad de decidirnos por una de dos tesis opuestas contradictoriamente, a favor de las cuales hablan en cada caso razones de peso, o de reconocer cuál de ambas proposiciones en conflicto es verdadera.

Ya hemos visto por qué rechaza Kant esta respuesta al problema de las antinomias y lo hemos justificado con la cita de un pasaje de la *Crítica de la razón pura* (B 505). Kant niega todo no-saber respecto de problemas cuyo origen está

que él mismo presenta en la dialéctica transcendental de la *Crítica de la razón pura* [65].

Más adelante se probará la posibilidad y la justificación de una solución de esta especie justamente también para las antinomias kantianas, especialmente apoyándonos en la tercera antinomia.

c) Un nuevo modo de resolver las antinomias en cuanto meramente aparentes consistiría en la prueba de que sólo la suposición artificiosa de una ficción contradictoria en sí misma es la culpable de una antinomia dada, pero no la índole objetiva del ámbito de objetos en cuestión. En ese caso —a tenor de la terminología que es preciso introducir aquí— no se daría antinomia alguna (ni siquiera aparente), sino una «paradoja lógica». También esta solución constituirá una parte de nuestra respuesta a la tercera antinomia kantiana, de la que habrá de probarse que sólo aparentemente se funda en la esencia de la causalidad y la libertad. Igualmente, habrá de hacerse claro que la formulación kantiana del principio de causalidad es incorrecta y que tanto esta formulación como el equívoco que resulta de ella llevan de hecho a la libertad a una antinomia insoluble. Pero como esta antinomia se funda no en la esencia objetiva de las cosas, sino en una suposición completamente arbitraria de la esencia de la causalidad, no se trata ya de una antinomia auténtica en nuestro sentido, sino de una antinomia meramente lógica o paradoja lógica en la significación de este término que es menester aclarar a continuación. Seguiremos ocupándonos del fundamento de esta afirmación.

[65] Cf. *KrV*, B 433, 434; 449-450; 452-453.

3. Paradojas lógicas

3.1. *¿Qué es una paradoja lógica?*

De las consideraciones e indicaciones precedentes se hace ya patente que el problema de las antinomias sólo puede verse de manera correcta e investigarse críticamente si no se confunde la índole de las antinomias auténticas (reales o aparentes) con la de las llamadas «paradojas lógicas». El análisis y la diferenciación de estos dos fenómenos tendrán una importancia capital tanto para la exposición como para la crítica del tratamiento kantiano del problema de las antinomias.

Las «paradojas lógicas» en nuestro sentido se parecen externamente a las antinomias, pero se diferencian de ellas de manera decisiva, como muestran las siguientes características.

Un análisis más minucioso de las paradojas lógicas mostraría que hay muy diversos tipos de ellas. Algunas son simplemente proposiciones sin sentido porque, sea en su misma estructura, sea respecto de los «segundos pensamientos» o condiciones que exigen lógicamente, vulneran determinadas reglas de una «gramática lógica pura» y no enuncian ningún pensamiento propiamente dicho, como, por ejemplo, el juicio: «La frase de la página 120 de este libro es falsa», en el que en esa página sólo se halla esa frase, o: «Esta frase es falsa», sin que haya un segundo juicio al que se refiera este juicio que concierne a la verdad. Pero hay también «paradojas lógicas» que son muy semejantes a las antinomias y llevan de manera aparentemente inevitable a contradicciones insolubles, semejantes a las que se han examinado anteriormente en el marco de la discusión de las antinomias. Así, por ejemplo, la conocida «paradoja del mentiroso» del cretense, que dice que todos los cretenses mienten siempre. De aquí se sigue que él —en el caso de que mienta— confirma a la vez la verdad de su enunciado y a la vez lo refuta, y en el caso de que diga la

verdad, refuta a la vez el contenido de su enunciado. Paradojas semejantes se siguen de definiciones tales como «el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos como elemento», cuando se plantea la pregunta de si este conjunto pertenece a aquellos que no se contienen a sí mismos como elemento.

A esta clase de «paradojas lógicas» pertenecen, por una parte, las «antinomias lógicas», que son semejantes en todos los puntos a las «antinomias» discutidas anteriormente, también en el hecho de que parten de datos «naturales» inevitables como «número», «conjunto» o «describir». Se llaman «lógicas» porque parten de conceptos o de categorías matemáticas y lógicas, en oposición a otros datos. Su tratamiento en una obra posterior proseguirá, por tanto, la discusión de las antinomias, y yo las llamaría «antinomias lógicas» (aparentes) en oposición a las «paradojas lógicas» en el sentido estricto que aquí se utiliza. Sólo de la índole peculiar de estas últimas se trata en este lugar, y ensayamos su exposición del modo siguiente:

1ª. En vez de partir de datos reales o siquiera «naturales» (como el movimiento, el tiempo, el espacio, la libertad, la causalidad, etc.), las paradojas lógicas se basan en definiciones o suposiciones teóricas arbitrarias y que un análisis más detenido muestra que son contradictorias en sí mismas. También Kant distingue según la cosa (no según el nombre) las paradojas lógicas en este sentido de las antinomias[47].

Algunos ejemplos ilustrarán este punto. En la célebre paradoja del «barbero de Sevilla» se supone artificialmente que es posible que un vecino de Sevilla afeite literalmente a

[47] Cf. *KrV*, B 449-450.

todos los varones de esa ciudad que no se afeitan a sí mismos, y a la vez *sólo* a aquellos que no se afeitan a sí mismos[48]. Tan pronto como se hace la suposición artificiosa de este estado de cosas que se establece arbitrariamente, se hace patente que esta suposición es justamente contradictoria cuando se aplica al barbero mismo, pues tendría que afeitarse, si es que no se afeita a sí mismo y, a la vez, no podría afeitarse, si es que él mismo se afeita. También en el célebre ejemplo tomado de la teoría de conjuntos, en el que se investiga el «conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos como un elemento», y en casos parecidos podría mostrarse[49] que el estado de cosas formulado en estas definiciones es absolutamente artificial y contradictorio y que, lo que sobre todo nos importa ahora, ni se encuentra en la realidad ni se justifica siquiera en su posibilidad. En esos casos han de comprobarse los siguientes estados de cosas:

— El concepto de «contenerse a sí mismo» un conjunto como elemento de sí mismo es un concepto absurdo, porque un conjunto puede ser ciertamente idéntico consigo mismo, pero es imposible que sea, para hablar con Alexius Meinong, su propio inferior. La relación del elemento con el conjunto cuyo elemento es, análogamente a la de la parte respecto del todo, implica una relación de subordinación (*inferius*) y de superioridad (*superius*), que revela que carece de sentido la

[48] Lewis Carrol inventó esta paradoja y fue discutida por Russell en Bertrand A. W. Russell-Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica*. En esa obra Russell la tiene por una pseudo-paradoja (por una paradoja lógica en nuestro sentido), porque se puede resolver mediante una aclaración, mientras que entiende por paradojas auténticas, como las de la teoría de conjuntos, algo así como las antinomias lógicas. Cf. A. W. Burks - I. M. Copi, «Lewis Carroll's Barber Shop Paradox». Cf. también James Moulder, «Is Russell's Paradox Genuine?».

[49] Esto habrá de llevarse a cabo en un nuevo libro sobre aporías, antinomias y paradojas lógicas.

idea de que algo sea su propia parte o de que un conjunto sea su propio elemento. Sobre ello han llamado la atención, además de Meinong, muchos otros autores y críticos de la teoría russelliana de los tipos[50]. Hay que destacar en este punto particularmente la investigación que sobre el asunto ha llevado a cabo A. Meinong de una manera filosóficamente muy sólida.

— También Meinog ha desarrollado sagazmente el pensamiento con sentido que está en la base del concepto del «conjunto de un conjunto que se contiene a sí mismo como un elemento» o «que no se contiene a sí mismo como un elemento». Es, en efecto, posible que un conjunto C (o una clase) pueda ser un elemento de un conjunto C 1, que contiene en sí como elementos no sólo el conjunto C, sino también los elementos del conjunto C 1; es además posible que el punto de vista que constituye al conjunto C 1, o sea, la determinación del contenido que conduce a la formación del conjunto C 1 (por ejemplo, el que un conjunto, o un «conjunto de conjuntos», posea un número par o impar de elementos), no sólo permita la reunión de los elementos del conjunto C en C 1, sino también la reunión del conjunto C con sus elementos en el nuevo conjunto C 1. (Por ejemplo, el conjunto de un determinado número de otros conjuntos que tienen un número impar de elementos podría tener él mismo un número impar de elementos y permitir, por tanto, la formación de un conjunto C 1, que se formaría bajo el mismo punto de vista que el conjunto C, pero que lo contiene a este adicionalmente como elemento).

Con ello se hace también patente que en el seno de los conjuntos cabe hacer una distinción entre aquellos que se reúnen junto con sus elementos en el sentido indicado en un

[50] Cf. por ejemplo Paul Weiss, «The Theory of Types»; Alexandre Koyré, «Manifold and Category».

conjunto C1 y aquellos que no se pueden reunir de ese modo.

— Si los conceptos, basados en la idea en sí misma absurda del «poder contenerse a sí mismo», del «conjunto de todos los conjuntos que se contienen a sí mismos como elementos» o del «conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos como elementos» se explican con pleno sentido de esta manera propuesta por Meinong, entonces, en este plano de la aclaración filosófica que hemos ganado de nuevo, se sigue planteando también la decisiva cuestión siguiente: ¿Hay a su vez «para el conjunto de todos los conjuntos» que en el modo citado pueden llegar a ser, junto con sus propios elementos, elementos de un nuevo conjunto C 1 que se reúne bajo el mismo punto de vista que el conjunto C, un nuevo conjunto C 2, que contiene de manera análoga el conjunto C 1, etc.? En este caso, esta pregunta no parece de primeras que carezca de sentido, porque el punto de vista bajo el que se forma el conjunto C (conjunto de todos los conjuntos para los que hay un conjunto C 1 en el sentido explicado) en modo alguno basta para poder plantear o, en su caso, responder con pleno sentido a esta cuestión. Es por ello análoga al modo en que se hace aparecer otra supuesta y conocida antinomia que se origina de enunciados como los siguientes: «La frase que pronuncio ahora es falsa», sin que haya una segunda frase a la que se refiera esa primera, o: «La frase de la página 250 de este libro es falsa» (en la que esta misma frase es la única que se lee en la página 250 del libro en cuestión). Supuestamente se origina la misma antinomia, que los antiguos habían formulado con mucho más sentido en la paradoja del mentiroso, a partir del hecho de que estos juicios tienen que ser falsos justamente si son verdaderos, y a la inversa. Mientras que esto es lo que ocurre efectivamente en el caso de la paradoja del mentiroso, pero ello tiene su fundamento, al igual que lo que acontece en el caso de la contra-

dicción de la negación de la verdad o del relativismo, en el hecho de que estos enunciados son absurdos en sí mismos (precisamente porque la admisión de que a la vez se dice la verdad y se miente siempre, o la admisión de que no hay ninguna verdad son en sí contradictorias y absurdas), no es esto lo que se encuentra en las frases citadas arriba[51]. Estas son absolutamente sin sentido, no absurdas, y ello porque, en un único juicio que no tiene por objeto nada más que su propia verdad o falsedad, falta el supuesto para su sentido. Pues un juicio sobre la verdad o la falsedad tiene sentido exclusivamente si existe un segundo juicio o, en su caso, algún otro enunciado, además de aquel que establece la falsedad (o la verdad). Un juicio que concierne a la verdad (o un juicio sobre la falsedad) exige siempre otro juicio *sobre* el que se hace el enunciado. Como este supuesto necesario para el sentido de un enunciado sobre la verdad falta en los ejemplos citados, estos son sin sentido en una determinada acepción. Algo semejante es menester decir también sobre el conjunto C X, que se determina meramente por el hecho de que contiene como elementos suyos otros conjuntos que no son aptos para la formación de un nuevo conjunto natural C 1 en el sentido arriba indicado. Pues también en este caso falta de manera análoga toda base con sentido para la cuestión de si, para este conjunto, se puede o no se puede formar un conjunto C 1. No puedo entrar aquí en las razones de este asunto.

— Mediante las explicaciones referidas se puede resolver la antinomia de Russell o, en su caso, mostrar que muchos de sus elementos son cuestiones a las que les falta el supuesto

[51] Hartshorne trata de ver la filosofía del proceso como un camino apropiado para la superación del problema de las antinomias, porque esta filosofía permite la relatividad (y la contradicción). Cf. Charles Hartshorne, «Present Prospects for Metaphysics».

necesario para su sentido, y que otras versiones de esta antinomia son paradojas lógicas en el sentido antes señalado.

— Podríamos probar que la teoría de los tipos propuesta por Russell, que prohíbe que una tesis se «aplique a sí misma» y cosas semejantes, es insostenible. Pues mientras que en muchos casos (por ejemplo, en la paradoja del barbero de Lewis y de Russell)[52] está justificado y es natural que una tesis se exceptúe a sí misma o que el que está hablando se exceptúe a sí mismo del contenido de la tesis, hay muchos principios absolutamente universales y necesarios en los que la prohibición de la llamada «aplicación a sí mismo» conduce a socavar todo sentido (por ejemplo, en el caso del principio ontológico y lógico de contradicción). Así, por ejemplo, los principios lógicos supremos, como el de contradicción o el enunciado sobre la esencia del juicio, tendrían que ser también, como es obvio, aplicables a sí mismos. Pues si, por ejemplo, el principio de contradicción mismo pudiera ser a la vez verdadero y falso y no excluyera su opuesto, se destruiría también el sentido de todos los restantes juicios. Habría que examinar críticamente la teoría de los tipos de Russell, y esa investigación mostraría que la teoría —que parte de observaciones correctas limitadas— es una «solución» arbitraria, innecesaria y, en última instancia, incluso absurda del problema de las antinomias.

En el punto de partida de las paradojas lógicas en nuestro sentido estricto no se trata precisamente, por tanto, de datos naturales o de elementos del mundo cuya existencia

[52] La paradoja del barbero de una ciudad (de Sevilla) consiste, como se menciona arriba, en que el barbero anuncia que afeita a todos los varones (y sólo a ellos) de una ciudad (Sevilla) que no se afeitan a sí mismos, y por ello, si el enunciado se aplica al barbero mismo, entonces tiene que afeitarse a sí mismo, si es que no se afeita a sí mismo, y no puede afeitarse a sí mismo, si es que se afeita a sí mismo. De entre las muchas obras que se ocupan de la paradoja del barbero, cf., por ejemplo, Pierre H. Conway, «The "Barber" Paradox».

efectiva o aun su posibilidad la admite sin cuestión el hombre normal o el pensador sensato o que resulte tan siquiera posible. Se trata, antes bien, de ficciones establecidas arbitrariamente y que, tras un análisis más detenido, se revela que son contradictorias en sí mismas.

2ª. Bajo el supuesto de tales ficciones artificiosas, como las que están en la base de las paradojas lógicas (a diferencia de las «antinomias lógicas» en nuestro sentido), se prueban con necesidad, en efecto, dos estados de cosas contradictorios mutuamente opuestos; ambos estados de cosas pueden probarse a partir de la misma suposición. De este modo, no cabe poner en cuestión la validez de la conclusión de dos tesis contradictorias mutuamente opuestas a partir de las mismas premisas.

3.2. *Para la solución de las paradojas lógicas*

Sin entrar en este caso, como sí ocurrió en la discusión anterior sobre las aporías y las antinomias, en los diversos ensayos de solución, posibles en principio, de tales paradojas lógicas, ya que son por esencia más complicados y variados, discutamos ahora con más detenimiento tan sólo la solución que consideramos correcta. Ante todo hay que señalar que, como es obvio, se da también la apariencia de auténticas *antinomias* lógicas (en lo cual se utiliza, pues, el concepto de antinomia en sentido estricto que se ha introducido antes), que parecen resultar de afirmaciones verdaderas o, al menos, de afirmaciones posiblemente verdaderas.

Pero en las paradojas lógicas en nuestro sentido estricto se trata de pruebas de tesis contradictorias basadas en suposiciones artificiosas. De ahí que el primer paso para la solución de las paradojas lógicas estribe en que se reconozcan como tales y se liberen de la apariencia de ser auténticas antinomias lógicas, descubriendo la artificiosidad y arbitrariedad de los supuestos o definiciones que las motivan. La solución verdadera no se presenta cuando se muestra que una de las pruebas es correcta o que la tesis probada por ella es verdadera y que la tesis opuesta es falsa, como era el caso en la segunda solución correcta de las antinomias antes descrita (5ª, b). Antes bien, la solución de una auténtica paradoja lógica se obtiene cuando se muestra que el *supuesto* del que la paradoja toma su punto de partida es contradictorio en sí mismo. Se muestra que el supuesto que motiva una paradoja lógica no es meramente falso, sino que incluso está excluido por principio del ámbito de lo posible. Pero no nos puede sorprender en absoluto que a partir de un supuesto necesariamente falso puedan seguirse o incluso tengan que seguirse estados de cosas opuestos contradictoriamente. Una de las formas más antiguas de refutación de una tesis falsa consiste precisamente en la demostración de que de ella se sigue una contradicción. El más célebre ejemplo de ello son las reiteradas refutaciones del escepticismo o del relativismo radicales, cuya falsedad y carácter absurdo se prueba o se reconoce, junto con otras evidencias directas de lo absurdo o de la falsedad de una tesis, por el hecho de que la tesis afirmada en estas posiciones implica su propia tesis contraria y con ello muestra su falsedad o su carácter insostenible por esencia. Que contra ello nada puede tampoco la teoría de los tipos de Russell ni está justificada en modo alguno la tesis de Heidegger según la cual en tales refutaciones se trata de un tosco intento de sorprender, se ha probado en otro lugar[53].

[53] En un curso dado en la Universidad de Salzburgo en el semestre de verano de 1972, cuya crítica a la teoría de los tipos de Russell la ha explicado John Crosby en su artículo «Refutation of Skepticism and General Relativism»; véase esp. 106-108.

Las paradojas lógicas son, por tanto, un «problema» completamente soluble en el sentido de Gabriel Marcel y en modo alguno constituyen un misterio natural. Si las paradojas lógicas se comprenden como tales, es decir, si se descubren sus fundamentos en supuestos artificiosos y contradictorios en sí mismos, de la existencia de paradojas lógicas en nuestro sentido estricto no se sigue ningún cuestionamiento de la racionalidad de nuestro pensar, sino, antes bien, el rechazo justificado de los supuestos en los que se fundan las paradojas lógicas por falsos y contradictorios en sí mismos.

En cambio, las antinomias, también las «antinomias lógicas», con las que a menudo se confunden las paradojas lógicas, contendrían de hecho, si las hubiera realmente, un monstruoso desafío al pensar y una amenaza a toda interpretación objetivista del conocimiento. Como ha visto Kant expresamente, las antinomias representarían en efecto una tentación para el escepticismo. Kant pensó que las antinomias auténticas que él mismo admitió, si es que no han de llevar al escepticismo ni han de «solucionarse» de una manera puramente dogmática, sólo podrían encontrar respuesta adecuada en el idealismo transcendental. Enseguida volveremos de nuevo sobre la admisión de antinomias como un motivo decisivo a favor del idealismo transcendental.

4. Observaciones conclusivas sobre el carácter fundamental del problema de las aporías, antinomias y paradojas

El carácter fundamental de la cuestión de la toma de posición que ha de adoptar el filósofo ante las aporías absolutamente insolubles para la razón, real o aparentemente, así como la cuestión de la naturaleza y la posible resolubilidad de las

antinomias y paradojas lógicas, se pone claramente a la luz cuando se piensa todavía una vez más en todo el espectro, históricamente considerado, de las respuestas que se han dado al surgimiento de aporías, antinomias y paradojas lógicas:

En los filósofos acaso más antiguos, visto históricamente, que se han ocupado de las aporías y las antinomias —Parménides y Zenón— nos encontramos con la negación de uno de los lados del par de realidades aporético o aparentemente antinómico. Así, Parménides niega el mundo de la pluralidad y el movimiento, porque no ve de qué modo habría de ser compatible este mundo con el ser necesariamente existente, uno y eterno. Zenón niega igualmente el movimiento y la pluralidad, ya que parte primariamente de las antinomias y contradicciones aparentemente intrínsecas a la pluralidad y al movimiento mismos y por ello rechaza como irreal esa «realidad» aparente en la que se basan semejantes contradicciones antinómicas. Lo que resulta problemático en todo ello es que la realidad y, todavía más, el fenómeno del movimiento no es precisamente una tesis que se admita arbitrariamente, como la negación de la verdad o como esas suposiciones y esos conceptos arbitrarios y contradictorios en los que se basan las paradojas lógicas; es, antes bien, la realidad del movimiento que todos admitimos en el continuo espacio-temporal u otros fenómenos clásicos semejantes.

Los escépticos y los sofistas concluyeron ya en la Antigüedad en el seno del pirronismo, el cual también estuvo fuertemente influido por la filosofía india[54], que las contradicciones inevitables, como las que cabe encontrar en las antinomias, o incluso las oposiciones entre las opiniones que se dan en las escuelas, que son inevitables y entre las que no

[54] Cf. Bhikkhu Nanajivako, «The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoché»,

cabe decidir objetivamente, prueban la incapacidad del conocimiento humano para hallar la verdad[55]. Un pensar que se enrede necesariamente en contradicciones o incluso que no pueda solucionar las conexiones aporéticas más elementales, tendría que ser incapaz del conocimiento objetivo. También Kant menciona la consecuencia escéptica como una de las respuestas difundidas frente al surgimiento de las antinomias[56], y hoy en día encontramos la misma respuesta escéptica en muchos pensadores.

Otra conclusión de amplísimas consecuencias filosóficas es la que extraen de las antinomias aquellos filósofos que admiten, junto con Hegel y Marx, que a la constitución misma de la realidad pertenecen las contradicciones y una cierta superación dialéctica del principio de contradicción, y que por ello la realidad no puede comprenderse en el marco de la lógica y con los medios del conocimiento propios del entendimiento racional e intelectual, sino sólo mediante la destrucción de los principios lógicos y ontológicos fundamentales, tales como el principio de contradicción o el de causalidad, y con ayuda del conocimiento dialéctico superior de la razón. Estos filósofos admiten que el ser y la nada son a la vez idénticos y distintos y que cabe pasar de uno a otro o cambiar el

[55] Cf. también las colecciones recientes de los textos correspondientes, por ejemplo, Myles Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*. Nuevos trabajos sobre el pirronismo han intentado mostrar, por una parte, que Pirrón ha mantenido en pie la diferencia entre la realidad de la que duda y los fenómenos que son evidentes y de los que no duda, y destacan, por otra parte, la radicalidad de la idea de la apariencia absoluta en Pirrón, en la que ya no hay tampoco un sujeto del aparecer que no sea una apariencia, sino una apariencia universal, de modo semejante a lo que afirma el filósofo francés M. Richir hoy en día. El sentido del *ou mallon* («esto no más que aquello») de Pirrón se refiere a nuestro problema y al antagonismo de las escuelas. Cf. Marcel Conche, *Pyrron ou l'apparence*. Cf. también M. Richir, «De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles».

[56] Cf. Kant, *KrV*, B 435.

uno en el otro, que la misma cosa puede a la vez estar y no estar aquí, que la nada y el ser pueden ser a la vez opuestos y, sin embargo, en un examen más detenido, mostrarse a la vez que son idénticos, y que por ello de la dialéctica del ser y la nada surge el devenir y así de la nada todo puede llegar a ser, etc. Una extraña «realidad» irracional y totalmente ilógica a nuestro entendimiento es el resultado de esta conclusión. Para encontrar una solución de las antinomias o incluso de las aporías y los misterios naturales, estos filósofos interpretan, por tanto, la realidad de un modo completamente distinto a como se presenta originariamente. Así, por ejemplo, Hegel y Marx creyeron, pero probablemente ya antes Nicolás de Cusa en su idea de Dios como «*coincidentia oppositorum omnium*», que, para resolver las aporías, antinomias y paradojas lógicas, hay que poner en cuestión el principio de contradicción, y con él toda nuestra interpretación de la realidad. Y análogamente, aun cuando más bajo la forma de una cuestión escéptica, lo defienden también filósofos contemporáneos que se ocupan del problema de las antinomias en la lógica moderna y la matemática.

A su vez, otros pensadores señalan la importancia de un tratamiento adecuado del problema de las antinomias porque consideran que su solución es una cuestión básica y que afecta a los fundamentos de la filosofía —y especialmente a los de la lógica—, aun cuando algunos de ellos intentan aportar soluciones racionalistas simplistas a todos los problemas aporéticos y antinómicos, y tratan por ello estos problemas de un modo filosófico que no es suficientemente riguroso. Cuento, por ejemplo, entre las fuentes de las soluciones toscamente simplificadas de las antinomias aparentes y de su falsa interpretación como contradicciones insolubles dentro de una ontología, de una lógica y una matemática clásicas, a la teoría de los tipos de Russell y al principio de la ilicitud de las proposiciones que son a la vez metaproposiciones sobre

otras proposiciones y que, sin embargo, se pueden aplicar a sí mismas. Pues respecto de ellas cabe mostrar que en muchos casos de universalidad empírica es, en verdad, posible excluir del ámbito de aplicación de un juicio a una determinada proposición que hable de todo X o al hablante mismo, pero que esto en modo alguno puede ser un principio universal. Siempre que se trate de la esencia necesaria de una cosa y de estados de cosas necesarios es, en efecto, imposible excluir de aquello de lo que se habla, mediante una aplicación arbitraria de la teoría de los tipos o de la teoría del metalenguaje, al sujeto que cae bajo una esencia o principio, a la proposición misma en la que se formula semejante principio (por ejemplo, el principio de contradicción), o al acto en el que se conoce algo válido para todo conocimiento.

Lo dicho hasta ahora debería bastar para iluminar la importancia capital del problema de las antinomias. Pues si de la existencia de antinomias hay o no hay que extraer las mencionadas consecuencias es algo que tiene la más fundamental importancia no sólo para la ontología y la lógica, sino también, por ejemplo, para la ética, que supone la libertad del hombre y busca fundamentarla. Pues, ¿cómo podría proporcionarse una fundamentación de la libertad si la libertad encierra contradicciones en su relación con la causalidad? En el problema de las antinomias se trata, por tanto, de un problema tan fundamental para toda filosofía y para todo pensar, que muy bien se puede decir sin exageración que el destino de la filosofía misma depende en gran medida del carácter resoluble de este problema y del contenido específico de su solución[57]. Naturalmente al filósofo no

[57] Rohatyn expone la importancia fundamental del problema de las antinomias como tal para toda filosofía y su importancia para Kant, y en conexión con él propone una definición esencial de la filosofía como solución de antinomias. Cf. Dennis Rohatyn, «Six Criteria in Search of a Philosopher».

ha de importarle nunca salvar o confirmar alguna filosofía admitida de modo dogmático mediante una interpretación previamente concebida del problema de las antinomias. Al filósofo sólo puede preocuparle la cuestión de la verdad. De ahí que en el siguiente capítulo de este libro se investigue el decisivo problema de si hay efectivamente antinomias o de si se trata de una apariencia «deslumbrante» en su presentación (como yo pienso) y no en su solución objetivista y en el rechazo de su dato real (como Kant piensa).

En lo que sigue no me propongo ofrecer una exposición detallada del problema filosófico de las antinomias en sus primeras figuras históricas, a saber, en Parménides y Zenón, y luego emprender el intento de resolver este problema. Del problema de las aporías y las antinomias en Parménides y Zenón trataré brevemente en una sección posterior de este libro, mientras que una respuesta completa a Zenón exigiría ocuparse detenidamente con Platón, Aristóteles, Bergson, Reinach y con problemas fundamentales de la filosofía de la naturaleza (espacio, tiempo, movimiento, entre otros), y acaso también con los problemas de física y de matemática que están en su base, lo cual rebasaría el marco de esta obra. Por consideraciones semejantes, quiero prescindir del estudio del problema moderno de las antinomias en la teoría de la relatividad de Einstein y en el principio de indeterminación de Heisenberg. Antes bien, me propongo desarrollar y solucionar el problema de las antinomias en algunos grandes ejemplos que han tenido un influjo extraordinario en la filosofía moderna, a saber, en el ejemplo de las cuatro antinomias kantianas de la *Crítica de la razón pura* y detalladamente sólo de la mano de una de estas antinomias, a saber, la tercera, que trata de la relación entre la causalidad y la libertad. En una publicación posterior quisiera ocuparme de algunas aporías y antinomias de Zenón reconocidas por los filósofos antiguos y los posteriores, que aproximan a una solución tanto como es

posible los problemas a que dan origen y al mismo tiempo exponen más claramente los aspectos aporéticos de los datos misteriosos por esencia, y no enteramente resolubles para la razón humana, en los que se basan estas aporías, datos que exigen un asombro específicamente filosófico.

Estas limitaciones no sólo se nos imponen en razón de la economía de las fuerzas, dado que en este caso se trata únicamente de una contribución limitada al problema de las antinomias y no de un compendio de él, sino que también se nos recomiendan porque el conocimiento de la superación del problema de las antinomias, siquiera sea en algunos pocos casos, es suficiente para hacer evidente al menos la posibilidad de que, no sólo en los casos que se han tratado, sino también en otros, es insostenible la admisión de contradicciones insolubles como «escándalo de la razón» y que, por tanto, de la existencia de tales antinomias no es necesario sacar, es más, ni siquiera se deben sacar las graves consecuencias mencionadas. Además, las antinomias de Kant, que fueron para él ocasión y «piedra de toque» (prueba) única del giro copernicano y de la filosofía transcendental con su viraje al subjetivismo, constituyen una fase tan importante de la filosofía europea, que no requiere que se justifique expresamente su tratamiento preferente y más detallado. Si nuestra elección es esencial y nuestra investigación y solución de antinomias particulares está suficientemente fundamentada, el lector puede solucionar también otras antinomias y paradojas lógicas con métodos parecidos.

II

CRÍTICA DE LA EXPOSICIÓN Y SOLUCIÓN KANTIANAS DE LAS ANTINOMIAS COMO «PIEDRA DE TOQUE» DEL SISTEMA DE LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL: LAS EVIDENCIAS Y LAS CONFUSIONES QUE ESTÁN EN LA BASE DE LA TERCERA ANTINOMIA

«La investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., no ha sido el punto del que he partido, sino la antinomia de la r(azón) p(ura) (...); ella fue la que primeramente me despertó del sueño dogmático y me llevó a la crítica de la razón misma, para suprimir el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma». *Carta a Garve* del 21-IX-1798 (XII 257/8).

«Estas antinomias kantianas continúan siendo una parte importante de la filosofía crítica; ellas son sobre todo las que consiguieron el derrumbe de la metafísica anterior y pueden considerarse como un tránsito principal a la filosofía moderna, ya que ayudaron especialmente a aportar la convicción de la nulidad de las categorías de la finitud (...) sólo la visión más profunda de la naturaleza antinómica o, más genuinamente, de la naturaleza dialéctica de la razón muestra en general que *todo* concepto es una unidad de elementos opuestos, a los que cabría dar, por tanto, la forma de afirmaciones antinómicas». G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I. B., II. Abschn., Anm. 2 (III, 216-217).

1. La importancia fundamental del problema de las antinomias para Kant, y su resolubilidad mediante el idealismo transcendental como única prueba del giro copernicano

De las propias palabras de Kant se desprende que el problema de las antinomias no es una cuestión subordinada para el idealismo transcendental, y que, por tanto, una crítica de la concepción kantiana del problema de las antinomias no es precisamente una cuestión insignificante para el idealismo. En un célebre pasaje del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* Kant formula el llamado giro copernicano y con él el principio fundamental del idealismo transcendental, según el cual el espíritu humano no ha de regirse en el conocimiento por la índole objetiva y dada previamente del ser y de los objetos del conocimiento, sino que más bien son estos los que han de regirse por nuestro conocimiento:

> «Hasta ahora se ha admitido que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos de determinar mediante conceptos algo *a priori* sobre ellos, por medio de lo cual se extendería nuestro conocimiento, se aniquilaban con esa suposición. Ensáyese, pues, por una vez si no progresaremos mejor en los problemas de la metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya tanto mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre en este caso justamente como con los primeros pensamientos de *Copérnico,* quien, al no conseguir explicar bien los movimientos celestes si admitía que todo el ejército de estrellas daba vueltas en torno del espectador, ensayó si no le iría mejor haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio inmóviles a las estrellas»[1].

Llama la atención que Kant introduzca este decisivo y fundamental pensamiento de la *Crítica de la razón pura* como una mera hipótesis, semejante a las suposiciones de la física. No se ha avanzado adecuadamente en los problemas de la teoría del conocimiento y de la metafísica con el supuesto de que el conocimiento se determina por la realidad. «Ensáyese, pues, por una vez» con la solución del idealismo transcendental. El siguiente texto muestra, sin embargo, que Kant, igualmente en analogía con los métodos de investigación propios de la física, no pretendió detenerse en una mera hipótesis, sino que quiso confirmarla mediante una especie de «experimento de la razón pura». Y son precisamente las antinomias las que desempeñan un papel central en este experimento que ha de confirmar al idealismo transcendental, como explica Kant en el siguiente pasaje:

> «En lo que concierne a los objetos, en la medida en que pueden pensarse sólo por la razón y, en verdad, de manera necesaria, pero no pueden darse en la experiencia (al menos tal como la razón los piensa), los ensayos de pensarlos (pues, desde luego, tiene que ser posible pensarlos) proporcionarán inmediatamente una magnífica piedra de toque de lo que consideramos como el método transformado del pensamiento, a saber: que no conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas (...) Este método, imitado del que utiliza el físico, consiste, por tanto, en buscar los elementos de la razón pura *en aquello que se puede confirmar o refutar por un experimento*. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo si se han aventurado

---

[1] *KrV*, B XVI.

más allá de todos los límites de la experiencia posible, no se puede hacer ningún experimento con sus *objetos* (como en la física): sólo será, pues, factible con *conceptos* y *principios* que admitimos *a priori*, disponiéndolos de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados desde dos lados distintos; *por una parte*, como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia; *por otra parte*, sin embargo, como objetos que son sólo pensados, en todo caso como objetos para la razón aislada y que trata de sobrepasar los límites de toda experiencia. Ahora bien, si se encuentra que, cuando se consideran las cosas desde este doble punto de vista, hay concordancia con el principio de la razón pura, pero que, cuando se las mira desde un solo punto de vista, surge un conflicto inevitable de la razón consigo misma, entonces el experimento decide a favor de la exactitud de aquella distinción»[3].

En este texto se dice claramente que la solución del problema de las antinomias constituye una prueba a favor del idealismo transcendental y su tesis fundamental de que los objetos se determinan por el conocimiento. (Como veremos, más tarde Kant habla incluso de la «única piedra de toque»). Pues si, como establece expresamente el filósofo, la razón humana, en la superación de sus problemas naturales, sólo alcanza «unanimidad» y ausencia de contradicción cuando se adopta la doble perspectiva de la consideración del mundo que resulta del giro copernicano, entonces se obtiene una brillante prueba a favor de la exactitud del idealismo transcendental.

Kant admite, como se expondrá en detalle con mucha más precisión, que se producen cuatro antinomias cuando la razón intenta averiguar la totalidad de las condiciones del

[3] *KrV*, B XVIII. La sección de esta cita desde «Este método, imitado del que utiliza el físico...» hasta el final del pasaje proviene de la nota al texto de B XVIII.

mundo o, si se quiere, de los fenómenos: 1ª. En la meditación sobre los límites o la ausencia de límites del mundo en el tiempo y el espacio resulta que podemos probar a la vez que el mundo tiene que haber tenido un comienzo según el tiempo y también que no puede ser ilimitado según el espacio y, por otra parte, que no puede estar limitado ni según el espacio ni según el tiempo. 2ª. De las cosas corpóreas (fenómenos en el espacio) la razón puede probar, por un lado, que tienen que constar de partes simples, indivisibles; por otro, que tienen que ser infinitamente divisibles. 3ª. Respecto de la causalidad, se puede probar, por una parte, que tiene que haber libertad como condición suya; por otra, que no puede haber libertad. 4ª. Finalmente, por lo que se refiere a la existencia no-necesaria del mundo, este presupone, por una parte, un ser que existe necesariamente; por otra parte, excluye también a su vez un ser semejante.

Ahora bien, cuando Kant piensa que el doble modo de considerar el mundo que propone su filosofía crítica permite solucionar estas antinomias, de lo que se trata en el fondo es de dos «dobles modos de considerar» totalmente distintos, tal como surgen de su filosofía:

a) De una consideración del mundo como mero fenómeno, es decir, del espacio y del tiempo como formas puras de la intuición para la percepción y como formas del pensar (categorías), que sólo son aplicables a los objetos de la experiencia (fenómenos), por una parte, y como idea cosmológica transcendental de la razón, es decir, como «concepto ampliativo» hasta la idea de la razón, por otra. Esta es la «duplicidad» de la consideración del mundo que viene al caso especialmente para las dos primeras antinomias «matemáticas».

b) El distinto sentido ulterior de la «consideración del mundo desde un doble punto de vista» es el del mundo como

conjunto de los fenómenos, por una parte, y como esfera de las «cosas en sí» (de la «cosa en sí»), por otra parte. Como se hará resaltar, la última distinción desempeña un papel decisivo en la explicación y sobre todo en la solución que ofrece Kant de la tercera y la cuarta antinomias (de las llamadas antinomias «dinámicas», que parten del mundo como conjunto de todas las cosas existentes en vez de del mundo como «conjunto matemático» de los fenómenos)[3].

Es precisamente la solución del problema de las antinomias por medio del idealismo transcendental, así entendemos el texto, la que representa esa «magnífica piedra de toque» de la concepción según la cual «de las cosas sólo conocemos *a priori* lo que nosotros mismos ponemos en ellas». Para ello Kant, junto al «test» positivo de la solución que la filosofía transcendental propone del problema de las antinomias, utiliza también el correspondiente «test negativo». Pues si, por el contrario, la razón tiene que pensar antinomias inevitables, por tanto, contradicciones, tan pronto como adopta «un mismo punto de vista», es decir, tan pronto como se sustenta en el ideal de conocimiento de la filosofía clásica, según el cual nuestro conocimiento apriórico se refiere a la necesidad objetiva de la esencia de las cosas en sí, entonces justamente por el «experimento de las antinomias» se prueba que el ideal del conocimiento objetivo es insostenible. Con las propias palabras de Kant: si la concepción según la cual el conocimiento se rige por las cosas mismas lleva a que «surja un conflicto inevitable de la razón consigo misma» (en las antinomias), «entonces el experimento decide a favor de la exactitud de aquella distinción».

[3] Cf. la exposición que se ofrece a continuación de la introducción a la doctrina de las antinomias en la *Crítica de la razón pura*.

El papel central que desempeña el problema de las antinomias en el seno de la fundamentación del idealismo transcendental de Kant se pone de relieve todavía más claramente en los textos siguientes, en los cuales el filósofo declara sin rodeos que la imposibilidad de resolver las antinomias de otro modo que mediante el idealismo transcendental es el argumento principal a favor de la exactitud del idealismo transcendental. (También este pasaje se encuentra ya en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*).

> «Ahora bien, si se admite que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, se encuentra que lo incondicionado no puede ser pensado *sin contradicción*; y que, en cambio, si se admite que nuestra representación de las cosas tal como se nos dan no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos objetos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación, se encuentra que *la contradicción desaparece*; y que, en consecuencia, lo incondicionado tiene que hallarse no en las cosas en la medida en que las conocemos (en la medida en que nos son dadas), sino en ellas en la medida en que no las conocemos, como cosas en sí mismas: entonces se muestra que está justificado lo que al comienzo admitíamos sólo a título de ensayo»[4].

Y la nota añadida por Kant al final de este pasaje explica una vez más este pensamiento:

> «Este experimento de la razón pura tiene mucha semejanza con el de los *químicos*, que a veces llaman ensayo de *reducción*, pero en general denominan *método sintético*. El *análisis* del *metafísico* divide el conocimiento puro

[4] *KrV*, B XX.

a priori en dos elementos muy heterogéneos, a saber: el conocimiento de las cosas como fenómenos y luego el de las cosas en sí mismas. La *dialéctica* los une a ambos de nuevo en *unanimidad* con la idea necesaria de la razón de lo *incondicionado*, y encuentra que esa unanimidad no surge nunca más que por medio de aquella distinción, que es, por tanto, la verdadera»[5].

Kant piensa inequívocamente que la distinción fundamental para toda su crítica «es, por tanto, la verdadera», porque sólo por medio de ella pueden evitarse o resolverse las antinomias. Ahora bien, si se mostrara que las antinomias que Kant admite no existen en absoluto y que la ausencia de contradicción de la razón, que con todo derecho considera fundamental, puede garantizarse precisamente sobre la base de una concepción objetivista del conocimiento, según la cual el conocer humano no pone espontáneamente las estructuras y las formas de las cosas, sino que capta receptivamente su esencia, entonces se suprime la prueba principal de la *Crítica de la razón pura*. Más todavía, si se mostrara que la solución que el propio Kant propone del problema de las antinomias es contradictoria y además totalmente inadecuada para resolverlo, entonces la última frase de la cita del prólogo que se acaba de aducir: «que es, por tanto, la verdadera», ha de modificarse en el sentido de que la solución del problema de las antinomias propuesto por la filosofía transcendental mediante la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí «es, por tanto, la falsa». Como es claro, no podemos afirmar esto en esta etapa de nuestras consideraciones, sino que tan sólo lo mencionamos ya en este momento como un resultado

[5] *KrV*, nota a B XX. Es interesante que D. P. Dryer, en su libro *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, no tiene en cuenta en absoluto este método de verificación que Kant mismo califica de fundamental o de único.

posible de las investigaciones siguientes, para seguir ilustrando el papel del problema de las antinomias como un problema filosófico fundamental y como un problema fundamental de la filosofía kantiana.

Para seguir fundamentando nuestra intuición de que el problema de las antinomias se tiene por un problema fundamental de la *Crítica de la razón pura* y de la filosofía en general, citemos todavía un pasaje del prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, del cual resulta que Kant considera que su solución de la tercera antinomia, que hemos de conocer aún más a fondo, es una prueba decisiva de la verdad de toda su filosofía de la naturaleza y de toda su filosofía práctica. Ahora bien, si esta antinomia se puede solucionar de otra manera, entonces se suprime enteramente el verdadero motivo de algunas de las doctrinas centrales de la filosofía kantiana:

> «Ahora bien, si suponemos que no se ha hecho la distinción, que nuestra crítica ha establecido como necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí, entonces el principio de causalidad y, por tanto, el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la causalidad, tendría a todo trance que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por tanto, de uno y el mismo ser, por ejemplo del alma humana, no podría decir que su voluntad es libre y que, sin embargo, a la vez está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin incurrir en una manifiesta contradicción; porque en ambas proposiciones habría tomado el alma en *uno y el mismo sentido*, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma), y sin crítica previa, tampoco podría haberla tomado de otro modo. Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñar a tomar el objeto en *dos sentidos*, a saber: como fenómeno o como cosa en sí misma (...), entonces una y la misma voluntad se piensa,

en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza, por tanto, como *no libre*, y, sin embargo, por otra parte, en cuanto perteneciente a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley, por tanto, como *libre*, sin que en esto se produzca una contradicción (...) Supuesto, pues, que la moral presupone necesariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, pero que la razón especulativa haya demostrado que esa libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquel supuesto, o sea, el supuesto moral, debería ceder ante este otro, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y, por consiguiente, la *libertad* y con ella la *moralidad* (...), tendría que dejar el sitio al *mecanismo natural*»[6].

En este pasaje se muestra qué importancia decisiva atribuye Kant a su solución específica de la tercera antinomia, al tiempo que considera que esta solución es imposible «si la crítica no nos hubiera enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos todo lo que podemos *conocer* teóricamente»[7]. Como, sin duda, la libertad, la causalidad y la moralidad no son sólo problemas fundamentales de la filosofía kantiana, sino de toda filosofía que merezca este nombre, se ilumina la importancia central del problema de las antinomias como una cuestión fundamental de la filosofía.

Pero para poder estudiar mejor este problema en Kant y también como tal, resulta útil primeramente una breve exposición de la versión kantiana de este problema, que se ofrecerá en lo que sigue.

[6] *KrV*, B XXVII-XXIX.
[7] *KrV*, B XXIX.

2. Exposición de la introducción kantiana al problema de las antinomias

Sólo de manera sucinta cabe resumir aquí el curso de pensamiento de Kant que conduce al establecimiento de las cuatro antinomias[8]. Además, en esta sección destinada a servir de introducción a la doctrina de las antinomias de Kant sólo se procederá de manera expositiva, no crítica, para luego llegar a la decisiva discusión crítica de la cuestión de si hay o no hay de hecho antinomias.

Kant parte de que la razón misma no produce ningún concepto, sino que sólo los «amplía»; y esto ocurre, en verdad, al liberar a los conceptos tomados del entendimiento (categorías) de las limitaciones empíricas de su aplicación a los objetos de la experiencia (fenómenos). El motivo para extender los conceptos más allá del ámbito de la experiencia se halla en que la razón exige «la totalidad absoluta» de las condiciones de un condicionado dado. La razón, según Kant, proporciona, por tanto, a la síntesis una integridad absoluta, tal como esta nunca puede encontrar en el seno de la experiencia. «Ideas transcendentales de la razón» es el término kantiano para el producto de esta actividad de la razón. Estas ideas transcendentales no son, según resulta de lo dicho, nada más que «categorías ampliadas a lo incondicionado».

Ahora bien, sólo algunas categorías[9] resultan apropiadas para este fin o, mejor dicho, sólo de algunas exige la razón

[8] *KrV*, B 433-543.
[9] Recuérdese la tabla de las categorías de Kant, que deriva de las cuatro formas del juicio y sus clases:
1ª. De la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad; 2ª. De la cualidad: realidad, relación, limitación; 3ª. de la relación: de la inherencia y subsistencia (*substantia* y *accidens*); de la causalidad y dependencia (causa y efecto); de la comunidad (acción recíproca entre el agente y el paciente); 4ª. De la modalidad: posibilidad-imposibilidad; existencia-no existencia; necesidad-contingencia.

que se liberen de los límites de lo empírico; y es, en verdad, de aquellas que se refieren, no a las condiciones coordinadas, sino a las condiciones subordinadas de algo dado. Un algo «dado» semejante en el sentido kantiano es, por ejemplo, el punto temporal presente o el fenómeno presente como causado, etc. Así, pues, para que la razón amplíe una categoría a lo incondicionado, tiene que habérselas con una «serie ascendente de las condiciones de un condicionado dado», no con una «línea descendente de las consecuencias». De este modo, para explicar el presente, por ejemplo, es acaso necesario admitir como dado un tiempo transcurrido totalmente hasta el momento presente, pero no admitir una serie completa de momentos futuros[10].

A esta «serie ascendente de las condiciones de la posibilidad de algo dado» la llama Kant también «síntesis regresiva»; a la serie descendente de las consecuencias la denomina «síntesis progresiva». Para la actividad de la ampliación de los conceptos del entendimiento más allá de su uso empírico hasta lo incondicionado, exigida primero por la razón y luego realizada también por ella, sólo resulta, por tanto, decisiva la llamada «síntesis regresiva», que va *in antecedentia*.

Siguiendo la tabla de las categorías se hace patente, según Kant, que, en cada caso, sólo una dentro de los cuatro grupos de categorías (tres en cada caso), que según Kant corresponden a las cuatro determinaciones o clases de juicios[11], exige esa «liberación de lo empírico» en conformidad con la razón.

[10] Cabe preguntar, como es obvio, si en este caso no se presenta una contradicción en Kant. Pues como el espacio, según su parecer, no es una categoría, sino una forma de la intuición (y que sin duda se da también sensiblemente de modo inmediato), respecto del espacio, de la razón tendría que exigirse antes una «ampliación» infinita de la *forma de la intuición* del espacio (y del tiempo) que la ampliación de una *categoría* en el sentido de Kant. Pero con ello se modificaría el esquema de su exposición del problema de las antinomias.

[11] De la cantidad, cualidad, modalidad y relación.

Respecto de las categorías que corresponden a la *cantidad* del juicio, Kant no elige ni la unidad ni la pluralidad ni la totalidad, sino más bien los «*quanta* originarios de toda intuición», a saber, el espacio y el tiempo, como candidatos para la ampliación de las categorías más allá de todos los límites de la experiencia que ha de procurar la razón[12].

Por lo que respecta al tiempo, el pasado es la condición evidente del presente. Por tanto, como condición del presente, la razón exige necesariamente la totalidad del tiempo transcurrido. Mediante un psicologismo que parte de los números y que anticipa ya la fundamentación «intuicionista» de la matemática, Kant intenta primeramente hacer depender del tiempo al espacio y a sus condiciones coexistentes a la vez, en las cuales no parece haber diferencia alguna entre síntesis regresiva y síntesis progresiva. Nada más que merced a este rodeo cree Kant poder conseguir que también en el espacio parezca presentarse una síntesis regresiva y, con ella, la exigencia de la totalidad absoluta del espacio. En esta ocasión tan sólo indicaré que en Kant hay una segunda fundamentación, y, según me parece, más profunda e independiente de los números, de otra clase de «condiciones regresivas» del espacio[13].

[12] Como en este ejemplo no se trata de una categoría en el sentido de Kant, sino de lo que el filósofo interpreta como «formas subjetivas de la intuición», a saber, el espacio y el tiempo, se plantea naturalmente la ya mencionada cuestión de en qué medida es convincente, incluso dentro de su sistema, la derivación y la limitación que hace Kant del problema de las antinomias y de si en su sistema no podrían presentarse asimismo antinomias aparentes también en muchos otros ámbitos que están completamente fuera de la tabla kantiana de las categorías.

[13] *KrV*, B 440. De hecho, la totalidad del espacio, tanto del macroespacio cuanto del microespacio, viene exigida no por el rodeo que pasa por el acto de contar, que se verifica en el tiempo, sino por la esencia inteligible y necesaria del espacio para cada parte del espacio en sí, y viene exigida no meramente por la razón

Dentro de las categorías constituidas a tenor de la *cualidad* de los juicios resulta, según Kant, que sólo la categoría de la realidad, y, en verdad, únicamente cuando se entiende de un modo más restringido como «realidad *en el espacio*», es adecuada para permitir o aun exigir la ampliación a idea de la razón. Hay que concebir, en efecto, las partes de la materia como condiciones internas de la materia, las partes de las partes como condiciones cada vez más remotas. La totalidad de la síntesis regresiva exige, por tanto, o una división infinita o el término de la división en lo simple como condición de la posibilidad del ser material compuesto.

En el seno de las categorías fundadas en la *relación* del juicio, ni la sustancia ni la comunidad se refieren a una serie de condiciones *regresivas*, pero sí la causalidad, que reclama o una serie infinita de causas activas o un comienzo absoluto de la causalidad (libertad, causa primera). Puesto que de este punto nos ocuparemos todavía especialmente con todo detalle, baste aquí esta observación.

Respecto de la *modalidad*, es decir, en el seno de las categorías que se edifican sobre las diversas modalidades del juicio, encontramos, según Kant, que ni la posibilidad ni la realidad ni la necesidad como tales presuponen una serie regresiva de condiciones. Sin embargo, cuando la categoría de lo necesario se pone en relación con su concepto opuesto de lo contingente, es necesario buscar también en este caso una síntesis regresiva. Pues todo lo contingente en la existencia tiene que ser considerado siempre como condicionado. Por tanto, la razón exige también en esta ocasión un incondicionado, que puede tener la forma de una serie infinita de lo

---

humana, sino objetiva y ontológicamente. Esto se sigue de la esencia necesaria del espacio como continuo *sui generis*.

contingente o la forma de la dependencia de todo lo contingente en la existencia respecto de una existencia necesaria. Sólo semejante incondicionado puede contener la condición de la posibilidad, o sea, la totalidad de las condiciones de la posibilidad de lo contingente.

De ello resultan cuatro conceptos del mundo o cuatro ideas cosmológicas o, mejor, como quizás debería decirse más correctamente, cuatro partes de una idea cosmológica del mundo. La primera de estas ideas cosmológicas del mundo se refiere a, o es, la *totalidad de la composición* (cantidad/espacio-tiempo); la segunda se refiere a la *totalidad de la división* de la materia en el espacio (cualidad/realidad); la tercera idea cosmológica del mundo contiene la *totalidad del origen* (relación/causalidad); la cuarta concierne a lo incondicionado dentro de la *dependencia de la existencia* (modalidad/contingencia-necesidad). Todas estas cuatro ideas cosmológicas se refieren a los fenómenos, especialmente (aunque no exclusivamente) a los fenómenos externos.

En una sección algo confusa Kant declara que la razón se ocupa en cada caso de lo incondicionado y que esto se presenta siempre en la totalidad absoluta de una serie. Kant hace notar que esto incondicionado o bien puede consistir en toda la serie o bien puede ser sólo una «parte de ella». En el primer caso la serie sería infinita; en el segundo tendría un comienzo, es decir, habría un «primero» de la serie. (Obviamente, cabe preguntar todavía cómo hay que concebir, por ejemplo, lo necesario en la existencia como «parte» de la serie de los existentes contingentes o en qué concepto de «serie» se basa Kant en este caso). Respecto de las cuatro ideas cosmológicas del mundo y de lo incondicionado de la (división de la) realidad material, la causalidad y la contingencia surge en cada caso el problema de si lo incondicionado está en una serie infinita de los continuos y los acontecimientos espacio-temporales, de la divisibilidad, de las causas o de los existen-

tes contingentes, o tiene más bien un comienzo absoluto como «primero» de la serie o fuera de ella. (Lo último tiene que decirse, según Kant, en el caso de la libertad y todavía más en el del existente necesario). Según se ha de discutir todavía, en cada caso, de las dos posibilidades que existen respecto de lo condicionado de todos los cuatro conceptos cosmológicos fundamentales, la tesis de las antinomias se refiere a la segunda posibilidad y la antítesis respectiva a la primera.

Las cuatro ideas expuestas se denominan «cosmológicas» por dos razones. En primer lugar, todas ellas se refieren al mundo como el conjunto de todos los fenómenos o, en su caso, al comienzo del mundo. En segundo lugar, las ideas cosmológicas sirven para la indagación de la síntesis regresiva y, con ello, del origen del mundo, cuando se las concibe como la totalidad absoluta del conjunto de todas las cosas existentes.

Por lo que respecta al problema de las ideas cosmológicas, también distingue Kant dos conceptos de mundo. Mundo en sentido estricto significa el «todo matemático de todos los fenómenos» (espacio, tiempo, partes de la realidad en el espacio). Al mundo en este sentido se refieren las dos primeras ideas cosmológicas, que por ello pueden llamarse también «conceptos del mundo en sentido estricto». Las dos primeras antinomias, las llamadas antinomias matemáticas, se basan en estos conceptos del mundo en sentido estricto.

El segundo significado de mundo se refiere al mismo mundo, pero ahora entendido como conjunto de todas las cosas existentes y como «naturaleza» en el sentido del «todo dinámico» del mundo. A este segundo sentido de mundo corresponden la tercera y la cuarta ideas cosmológicas, que por ello se llaman también «conceptos transcendentes de la naturaleza». Se refieren a la «unidad del mundo en la existencia» y a las correspondientes categorías de la causalidad y de la necesidad (opuesta a lo contingente).

En estos conceptos del mundo o ideas cosmológicas se basan, según Kant, las antinomias. Kant explica que una clave para la comprensión del origen de las antinomias hay que encontrarla en el hecho de que la unidad buscada por la razón o la síntesis de las condiciones de los fenómenos externos y de su existencia en el espacio, si semejante síntesis es adecuada a la razón (a la suprema facultad cognoscitiva o parte suprema de la racionalidad humana, según Kant), entonces será «demasiado grande para el entendimiento»; si, por el contrario, es adecuada al entendimiento, entonces será «demasiado pequeña para la razón» (*KrV*, B 450).

Tras estas consideraciones y distinciones, Kant explica más detenidamente lo que hasta entonces se había contentado con indicar sobre la naturaleza y la tarea de la antitética. En este punto añade principalmente, a propósito de su afirmación acerca de la imposibilidad de resolver las antinomias sobre «fundamento dogmático», que en el dominio de la razón pura no sólo no es posible ninguna intuición (intelectual), sino tampoco verificación ni falsación empíricas.

Ahora bien, dado que no sólo fallan todos los procedimientos de comprobación respecto de los problemas de la razón pura, sino también que no hay intuición intelectual alguna de la necesidad, la cuestión de si una filosofía dada supera las antinomias o conduce necesariamente a ellas, es la «única piedra de toque» de la verdad de aquellas posiciones filosóficas que se elevan por principio más allá de todo uso empírico. Cabe interpretar (a la luz de los pasajes ya citados del prólogo) que lo que Kant sostiene en este punto es que la filosofía transcendental en general, por ser capaz de solucionar las antinomias a las que llevan supuestamente todas las otras filosofías, posee la única prueba de la verdad. Pues la distinción —decisiva para la solución que propone Kant de las antinomias— de un doble punto de vista (cosa como fenómeno y cosa en sí) es definitiva para toda la filosofía crítica de Kant.

De nuevo resulta clara la importancia decisiva que tiene el problema del conocimiento para todos los ámbitos de la filosofía. En efecto, si en el terreno del conocimiento apriórico hay algo así como una «intuición categorial» (quinta y sexta de las *Investigaciones lógicas* de Husserl), o, mejor, una intuición intelectual, fundada en la experiencia (en la experiencia de las esencias necesarias), de estados de cosas universales y esencialmente necesarios, tal como la reivindican Max Scheler, Adolf Reinach y Dietrich von Hildebrand[14], entonces se muestra que el acceso empírico y cuasi-experimental de Kant al problema de las antinomias es un error de método y que para solucionar las antinomias no vale desarrollar hipótesis posibles, sino, más bien, traer a la evidencia las estructuras esenciales inteligibles de la causalidad, la libertad, la simplicidad, etc. y resolver las antinomias retrotrayéndose a las esencias *experimentadas* y, sin embargo, a la vez objetiva-

[14] Cf. Adolf Reinach, *Über Phänomenologie*, pp. 531ss.; los siguientes textos de Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 71:

> «De lo dicho es claro que lo que se da siempre *a priori* se basa en la *"experiencia"* en general en la misma medida en que lo hace todo lo que se nos da mediante la "experiencia" en el sentido de la observación y la inducción. Por tanto, todo lo dado se apoya en la "experiencia". El que quiera llamar a esto "empirismo", que lo llame. La filosofía que se basa en la fenomenología *es* en este sentido empirismo».

Max Scheler, «Phänomenologie und Erkenntnistheorie», p. 381:

> «Lo primero que ha de poseer una filosofía fundada en la fenomenología como característica fundamental es el *contacto vivencial* más vivo, más intenso y *más inmediato con el mundo mismo*, es decir, con las cosas de las que se trate... Sólo lo que está "ahí", y en la medida en que lo está, en ese contacto densísimo y vivísimo, ha de tratar de encontrar el rayo de la reflexión».

Cf. también Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, 45-110; *íd.*, *On the Eternal in Man*, 198-213. Cf. también Dietrich von Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, cap. 4; *íd.*, *What is Philosophy?*, cap. 4; Josef Seifert, *Back to Things in Themselves*; *íd.*, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*; Fritz Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode*; *íd.*, «Insight and Objective Necessity – A Demonstration of the Existence of Propositions Which Are Simultaneously Informative and Necessarily True».

mente necesarias. Pues entonces se hacen accesibles al conocimiento apodíctico los datos originarios del espacio, el tiempo, la materia, la causalidad o la libertad y su aclaración no se confía a meras hipótesis, que tienen que hacerse plausibles mediante «experimentos de la razón pura» análogos a los experimentos químicos.

Con esto se completa la exposición abreviada de las consideraciones que Kant establece como premisas de sus análisis de las cuatro antinomias correspondientes a las cuatro ideas cosmológicas. Lamentablemente, el tema principal de nuestras explicaciones y el marco limitado de esta obra no nos permiten ofrecer un comentario crítico sobre estas reflexiones introductorias del problema de las antinomias en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Antes bien, ahora tenemos que dedicarnos a la cuestión decisiva de las antinomias mismas. Y aun en ello concentraremos la parte principal de las reflexiones siguientes en la exposición y la crítica del desarrollo y la solución kantianos de la tercera antinomia. No obstante, también se expondrá brevemente la aplicabilidad de los resultados más esenciales de nuestro análisis a las tres restantes antinomias y se discutirán concisamente algunos problemas y soluciones propios específicos de estas antinomias.

3. Exposición y crítica del desarrollo y la solución que propone Kant de la tercera antinomia, referida a la libertad y la causalidad

En la tercera antinomia, cuyo despliegue, como en general ocurre con el problema de las antinomias, no encontramos en ningún escrito precrítico de Kant[15], hallamos

[15] Una excepción podría representarla el texto que hay que datar entre los años 1775-1777 de la reflexión 4757, en el que Kant, sin embargo, habla significativamente tan

primeramente la confrontación que establece Kant entre dos tesis opuestas mutuamente contradictorias (tesis y antítesis).

La tesis dice que la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivarse los fenómenos del mundo (y su origen) en conjunto. Para ello se requiere todavía otra especie de causalidad, a saber, la causalidad por libertad.

La antítesis opuesta a esta tesis dice, en consecuencia, que no hay libertad alguna, sino que todo en el mundo ocurre únicamente según leyes de la naturaleza[16].

Un análisis más detenido de estas tesis y antítesis da por resultado lo siguiente: en este caso se trata, sin que Kant lo establezca explícitamente, de al menos dos tesis distintas y, en consecuencia, de dos antítesis distintas; se trata, por tanto, de dos pares de juicios contradictorios, cada uno de los cuales puede desdoblarse a su vez en dos pares de juicios relativamente independientes uno de otro.

---

sólo de «una antinomia aparente de la razón». Cf. sobre esto el interesante trabajo, aunque casi exclusivamente histórico, de Wolfgang Ertl, *Kants Auflösung der «dritten Antinomie». Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts in der Freiheitslehre*, p. 31. Cf. también Katsutoshi Kawamura, *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*. Cf. también Norbert Hinske, «Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung».

[16] Esta antinomia se trata aquí tal como supuestamente tiene que presentarse, según Kant, en una filosofía realista y tal como la fundamenta la filosofía transcendental de Kant. No quiero ocuparme en este lugar de la cuestión de si la fuente de la tercera antinomia, a saber: cómo pueden la libertad y la causalidad referirse mutuamente en general y cómo puede obrar la libertad sobre los cuerpos en el espacio y el tiempo y ser influida por ellos, no tiene propiamente razón de ser en la filosofía crítica de Kant, de tal manera que en este punto Kant, para poder plantear en general el problema de la tercera antinomia, tiene que trasladarse, por decirlo así, a una posición realista, como afirma con razón Brent Singer. En cierta manera Kant es también consciente de ello. Cf. sobre este asunto Brent A. Singer, «Kant's Conception of a Causality through Freedom».

El primer par de juicios en el que hay que dividir la tesis y la antítesis de la tercera antinomia puede expresarse, en un lenguaje próximo al de Kant, de la siguiente manera:

1. La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única, ni es la causalidad según leyes de la naturaleza la única explicación del origen de los fenómenos del mundo (de los seres y los sucesos de la naturaleza).

1A. La causalidad según leyes de la naturaleza es la única clase de causalidad. Por tanto, es también la única explicación posible del origen de los fenómenos del mundo (de los seres y los sucesos de la naturaleza).

Como se ha mencionado, este primer par de tesis y antítesis puede también desdoblarse nuevamente. Pues la tesis según la cual la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única, no dice de suyo todavía que esta causalidad no es la única explicación de los seres de la naturaleza (fenómenos). Pues podría haber, por ejemplo, otra clase de causalidad que exista puramente dentro del alma (de la persona), *verbi gratia*, una producción de actos cognoscitivos por medio de objetos intencionales o una causalidad por libertad, que ocasionen determinadas actividades internas, sin que estas otras clases de causalidad «salgan de sí», es decir, sin que salgan del ámbito interno del mundo del alma separado del de la naturaleza y sin que contribuyan a la explicación de los fenómenos de la naturaleza.

Por eso, la tesis según la cual esta causalidad distinta de la causalidad según leyes de la naturaleza es necesaria para la explicación de los fenómenos de la naturaleza, o sea, que estos últimos no pueden explicarse exclusivamente mediante la causalidad según leyes de la naturaleza, es una tesis completamente nueva frente a la afirmación de que la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única forma de causalidad.

De ello resulta también, como es obvio, que la antítesis puede desdoblarse igualmente en dos juicios distintos, de los cuales el primero niega que fuera de la causalidad según leyes de la naturaleza haya todavía otra clase de causalidad, mientras que el segundo afirma además que esta causalidad según leyes de la naturaleza basta completamente para la explicación del origen de los fenómenos de la naturaleza. Esta segunda afirmación contenida en la antítesis es ya un nuevo juicio, porque hace una nueva y tácita suposición, a saber, que los fenómenos de la naturaleza en general exigen explicaciones causales. (De suyo sería pensable al menos, aun cuando es imposible fáctica o metafísicamente, que —como opinan algunos físicos modernos— ciertos fenómenos de la naturaleza no tengan ninguna causa, o que en general no haya en la naturaleza causalidad alguna, sino sólo azar o regularidades estadísticas de sucesiones temporales de sucesos; análogamente sería de suyo pensable que la causalidad según leyes de la naturaleza —a pesar del nombre— estuviera limitada meramente al ámbito de lo psíquico o a un mero ámbito parcial de los fenómenos de la naturaleza). No obstante, si las dos tesis en las que se puede desdoblar la tesis 1 son por completo lógicamente independientes entre sí, esto no se puede aplicar a los dos juicios en los que se puede dividir la primera versión de la antítesis 1A. Pues, una vez que se ha hecho la mencionada suposición de que todos los fenómenos de la naturaleza requieren una explicación causal, de la afirmación del hecho de que no hay otra clase de causalidad más que la causalidad según leyes de la naturaleza, se sigue con necesidad que esta causalidad es también la única que se necesita para la explicación de los fenómenos de la naturaleza (o de los seres de la naturaleza).

2. Hay (causalidad por) libertad.
2 A. No hay (causalidad por) libertad.

La tesis 2 de que hay libertad se distingue claramente de la tesis 1, según la cual la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única. Cabe admitir, y en verdad con toda razón, que hay —por ejemplo, en el ámbito del conocimiento humano— una «causalidad» distinta por completo de la causalidad de la naturaleza, que, sin embargo, tampoco es libertad. Hay que admitir además con Aristóteles que es de todo punto imposible reducir las cuatro tradicionales *causae* (*materialis*, *formalis*, *efficiens* y *finalis*) a la causalidad eficiente, única de la que se habla en la tesis kantiana. Pero si algunas «causas» y razones explicativas no son libres ni son causalidad de la naturaleza y otras son, en verdad, causas eficientes, pero ni son libres ni están determinadas por la causalidad de la naturaleza, entonces es seguro que la tesis kantiana de que hay libertad no se puede derivar de la negación de que la causalidad de la naturaleza es la única forma de causalidad.

También la segunda tesis (2) se puede desdoblar, como indica el paréntesis, en otros dos juicios distintos, y lo mismo vale también análogamente para la antítesis que se le opone contradictoriamente (2A). El juicio de que hay libertad se distingue, en efecto, del juicio de que hay «causalidad por libertad», cuando menos si no hay que llamar causalidad a elementos esencialmente característicos de la libertad tales como la autodeterminación y la autoposesión propia de la libertad[17]. Pues mientras que estas notas esenciales de la libertad se realizan de hecho siempre que la persona adopta

[17] De estos elementos trata, por ejemplo, Buenaventura en muchos lugares. Están en el centro de la doctrina de la libertad de Karol Wojtyla. Véase Karol Wojtyla, *The Acting Person*, esp. pp. 106ss. Cf. también J. Seifert, «Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy», especialmente pp. 158ss., 162ss.

libremente una posición interior, responde libremente a un ente con un «sí» o un «no» internos, la causalidad por libertad no se encuentra necesariamente en cada una de estas tomas internas de posición frente a un estado de cosas o un objeto [18]. La causalidad por libertad se encuentra, más bien, precisamente allí donde la voluntad no interviene de modo inmediato en el acto de querer y en las respuestas intencionadas y tomas internas de posición, sino que manda actividades o, más bien, produce estas actividades, sean de naturaleza psíquica o corpórea. Sólo de la voluntad como «dueña de la acción» o como origen de actividades que no coinciden con el acto interno libre mismo, puede decirse en sentido propio que es el origen de la «causalidad por libertad». Pues sólo en este caso se encuentra con pleno sentido esa «duplicidad» que puede calificarse de causa y efecto; esto sigue siendo verdadero aun cuando se demostrase que en todo acto libre de autodeterminación se presenta una dualidad de la persona «como determinándose a sí misma» y «como determinada por sí misma» [19]. Pero esta relación no es

[18] Cf. sobre esto Tomás de Aquino, *Summa Theologica* Ia IIae, q. 6, art. 4, donde el Aquinate establece la clásica distinción entre la actividad inmediata del querer, que no se puede forzar, y las acciones imperadas por la voluntad, que pueden ser impedidas mediante coacción. En una dirección completamente semejante se orientan los capítulos 20 y ss. sobre la libertad de la *Ethik* de D. von Hildebrand, esp. pp. 295 ss. sobre las dos perfecciones de la voluntad (como toma de posición frente a un bien, como respuesta al valor, etc., y como «dueña de la acción»). Cf. también *op. cit.*, capítulo 17. En Josef Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, p. 13 (nota 2), 15 (nota 4), y sobre todo en la obra de D. von Hildebrand titulada *Moralia*, pp. 73ss., 316ss., se encuentra una corrección de la limitación —expresada en algunos lugares de la *Ethik* de Hildebrand— del objeto de la perfección de la voluntad (de la toma de posición volitiva) que responde a estados de cosas todavía no realizados y «realizables por mí».

[19] Véase sobre esto Karol Wojtyla, *The Acting Person*, esp. pp. 60ss. Josef Seifert, «Karol C. Wojtyla as Philosopher», *op.cit.*, pp. 158ss., 192ss. Cf. la versión alemana de Karol Wojtyla, *Person und Tat* (Persona y acto).

ciertamente el fenómeno que Kant llama «causalidad por libertad», y ello debido a la identidad característica, que se halla en la autodeterminación interna, tanto del sujeto como del proceso en el que la persona, en uno y el mismo acto, se determina a sí misma y se determina por sí misma. En esta ocasión no puedo entrar en los pormenores de este asunto.

Por lo que respecta a mi tesis principal, a saber, que la tesis 1 se distingue de la tesis 2, y análogamente la antítesis 1A de la antítesis 2A, añádase todavía a la explicación ya dada la siguiente aclaración. En el caso de que la causalidad según leyes de la naturaleza no fuera la única explicación del origen de los fenómenos de la naturaleza, cabría explicarlos, entre otros recursos, o bien mediante el azar absoluto (tal como lo admite, por ejemplo, Monod en *Azar y necesidad*) o bien mediante un movimiento animal propio y espontáneo. Pero estas razones explicativas se distinguen claramente de la rígida causalidad según leyes de la naturaleza en la que Kant piensa, como ha mostrado especialmente H. Conrad-Martius [20].

Que la admisión de la existencia de la libertad no está necesariamente unida a la tesis de que esta libertad proporciona también la explicación del origen de los fenómenos de la naturaleza, se puede probar mediante la posible admisión de un paralelismo entre los fenómenos físicos y los psíquicos o mediante la idea leibniziana de una armonía preestablecida entre el alma y la naturaleza. Pues en estos sistemas no sólo se piensa, como es completamente obvio, la libertad *humana* sin que ella contribuya en absoluto a la explicación del surgimiento de los fenómenos naturales, sino que también se plantea seriamente la cuestión de si según estos sistemas se

[20] Véase sobre todo Hedwig Conrad-Martius, *Die Seele der Pflanze*, pp. 125ss. Cf. también de la misma autora, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*. Véase también Josef Seifert, *Leib und Seele*, pp. 71ss.

recurre a alguna otra libertad para la explicación del surgimiento de los fenómenos de la naturaleza. Ciertamente, en los sistemas ocasionalistas de Geulincx, Cordemoy o Malebranche se afirma la libertad divina como fundamento de los fenómenos de la naturaleza, pero ya para la filosofía de Leibniz surge la cuestión de si en este caso el origen último del mundo, más que verse en la libertad divina, no se pone antes bien en los fundamentos inteligibles del conocimiento divino del mejor de los mundos posibles y, con ello, en la necesidad (aunque una necesidad puramente inteligible). Aunque en esta ocasión no podemos entrar más detenidamente en esta última cuestión, es menester establecer en todo caso nuestro resultado principal, a saber: que el reconocimiento de la libertad humana no decide nada todavía sobre si esta libertad contribuye también a la explicación del surgimiento de los sucesos en el seno del mundo material[21].

Al análisis crítico de las formulaciones kantianas de la tesis y la antítesis de la tercera antinomia hay que añadir todavía que el concepto de libertad que se emplea en ellas es equívoco, sobre todo porque no se desarrolla suficientemente la cuestión de qué libertad se trata aquí propiamente, si de la libertad humana *en* el mundo natural o de la libertad divina fuera de él. Con ello, sin embargo, Kant desatiende el problema que está en la base de la tercera antinomia sin formular una incómoda equivocidad. Una versión más clara de los problemas completamente distintos —según el sujeto de la libertad que se tome— de la relación entre la libertad y la causalidad mostraría, en efecto, que en la llamada «tercera antinomia» se trata propiamente de antinomias aparentes radicalmente distintas.

[21] Esto se reconoce también implícitamente en muchos lugares de la obra ética de Kant, sobre todo en el contexto de su ética de la disposición de ánimo.

Supongamos, por ejemplo, que todos los procesos del mundo están determinados por leyes rigurosas de la naturaleza o que, al menos, están completamente determinados en sus causas (y esto son, a su vez, dos tesis completamente distintas); en ese caso, el obrar humano no sería libre y no habría ninguna libertad en el mundo. No obstante, podría ocurrir entonces que el sistema causal de la naturaleza y de la historia estuviera determinado causalmente por una libertad fuera del mundo, a saber, por la libertad divina. En este caso se daría una antinomia aparente cuando, por una parte, se probara o hubiera que admitir que hay una libertad semejante como fundamento absoluto de la naturaleza, pero, por otra parte, tuviera que negarse esta misma libertad, por ejemplo, por la razón aducida por Kant según la cual una libertad que no estuviera dentro del mundo, sino que fuera eterna, no podría producir ningún fenómeno en el tiempo, etc. (Por lo demás, esta dificultad sigue subsistiendo por entero en el propio Kant, ya que pone incluso la libertad humana en un dominio transcendental, que se encuentra fuera del tiempo).

De la cuestión de si, para la explicación de los fenómenos de la naturaleza y de la causalidad natural, es necesaria una libertad fuera del tiempo y absoluta o es, en cambio, incompatible con la admisión de la causalidad natural, se distingue, como es completamente claro, otra cuestión, que se refiere al problema de la libertad humana *dentro del mundo*. En este caso el problema no es cómo se puede pensar la libertad en general como fundamento de los fenómenos de la naturaleza, sino, de un modo muy específico, cómo es posible la libertad en un ser finito y temporal. Ahora bien, yo afirmo que Kant no ha formulado en absoluto este nuevo y mucho más difícil problema, en el que se podría suponer mucho más fácilmente una antinomia, y por ello no lo ha distinguido tampoco claramente del primero. Pues en este difícil problema no se trata precisamente, como Kant sugiere, de la libertad en general o

de la causalidad por libertad como tal, que puede ser también libertad absoluta y divina, sino que se trata específicamente de la libertad de un ser finito y dependiente de causas. Este segundo problema específico podría formularse así: ¿puede ser libre un ser temporal que se encuentra en la naturaleza y en la historia? Esto parece imposible, pues ¿cómo habría de poder ser libre un ser unido a un cuerpo y con ello a la naturaleza, ya que no es un espíritu puro y la materia está sometida a las leyes de la naturaleza? Es más, ¿cómo puede ser libre un ser finito y contingente, tanto si es corpóreo como si es puramente espiritual? (El último problema de cómo puede ser libre un ser finito fue discutido por los antiguos, especialmente desde Cicerón, no sólo en el marco del problema de la predestinación, sino también en el contexto, completamente distinto y separado del problema de la causalidad, de la cuestión de la presciencia divina).

Aparte de que en Kant falta esta distinción necesaria, nuestro autor omite además un análisis detenido de los conceptos, fundamentales para la tercera antinomia, de «causalidad», «causalidad según leyes de la naturaleza», «ley de la causalidad», etc. Como se mostrará en nuestra crítica del desarrollo kantiano de la tercera antinomia, esta aclaración, que es exigida perentoriamente, se ha de llevar a cabo, no sólo con el fin de lograr una formulación conceptual clara de la antinomia que propiamente afirma Kant, sino que esta investigación y las distinciones que resultan de ella vienen requeridas también sobre todo por la solución, perfectamente posible, de la antinomia aparente entre la causalidad y la libertad.

Dirijámonos ahora a las pruebas que ofrece Kant a favor de la tesis y la antítesis de la tercera antinomia. Respecto de estas pruebas no me ocuparé con detenimiento de las que abogan por la verdad de la *tesis*, ya que considero que su núcleo argumentativo es verdadero y que resulta poco problemático; en esta ocasión prefiero concentrarme en el análisis de aquellos puntos susceptibles de crítica. A pesar de ello, para formular con palabras propias el núcleo argumentativo de la prueba de la «tesis» (que se divide en diversas tesis), hay que decir que se refiere primeramente a esa causalidad que está a su vez determinada según leyes de la naturaleza o que está producida causalmente por otros sucesos según leyes universales de la naturaleza. Si esta especie de causalidad tuviera que fundarse en sí misma, es decir, si fuera la única, entonces lleva a un regreso infinito e imposible. Pues una causa que está determinada a su vez por otra causa no puede nunca proporcionar un fundamento explicativo último de un efecto causal.

Tampoco una serie infinita de tales causas, en la que cada miembro de esa serie, es decir, cada causa singular, tuviera su explicación en otra precedente, puede proporcionar nunca una explicación absoluta y última de la causalidad. No sólo a pesar de que, sino incluso en razón de que una serie de esa índole no puede considerarse ella misma como causa, en la base de esta averiguación no se encuentra tampoco ese «sofisma de la falsa composición», en el que una característica que conviene sólo a los miembros de la serie se atribuye a la serie misma. Este error lógico sólo se daría en este caso si la serie misma pudiera ser una causa, lo que manifiestamente no ocurre, puesto que la serie misma no posee una realidad propia y menos aún causalidad y no es nada más que la totalidad de todos sus miembros, y sólo ellos son causas.

Pero si ninguna de estas causas (dado que cada una de ellas obra tan sólo porque está determinada por otra) contiene un fundamento último de su propio obrar causal, tampoco cabe encontrar este fundamento en una serie infinita de causas que a su vez están causadas por otras causas según leyes de la naturaleza. Pues ninguna de tales causas individuales, ni tampoco la totalidad de las causas determinadas a

su vez, puede constituir un fundamento explicativo último de la causalidad. Antes bien, la causalidad según leyes de la naturaleza sigue siendo incomprensible por completo, e incluso es objetivamente imposible, si esta fuera la única forma de causalidad, puesto que entonces no habría en absoluto un fundamento suficiente de la causalidad. Como asimismo es insostenible admitir que el puro azar es el fundamento explicativo último de la causalidad o de un ente cualquiera, y como además cada causa eficiente que no puede explicarse a sí misma requiere, como es evidente, una causa eficiente que esté fuera de ella, tiene que haber otra clase de causalidad eficiente distinta de la causalidad según leyes de la naturaleza.

Pero esta otra clase de causalidad sólo puede ser a su vez una explicación última de las causas según leyes de la naturaleza si es una causa libre. Pues sólo el «movimiento» que surge de la libre autodeterminación de un sujeto, o mejor, que consiste en ella, puede ser de tal clase que su espontaneidad o su eficacia no requiera ninguna otra causa. Sólo la libertad tiene en la persona y en su espontaneidad de ponerse a sí misma su último fundamento explicativo creador y no susceptible de nuevos análisis. Sólo la libertad puede representar también, por tanto, un último «por qué», para el que no hay que buscar otras causas que la persona libre misma y la actualización de su capacidad de determinarse a sí misma. De ahí que una *causalidad por libertad*, es decir, una relación causal que tiene en la libertad su fundamento último y suficiente, tenga que contener el fundamento explicativo último de todas las otras causas eficientes. Por tanto, la causalidad según leyes de la naturaleza presupone necesariamente la causalidad por libertad.

Como es obvio, no quiero afirmar en este punto que esta explicación o interpretación de la argumentación a favor de la verdad de la tesis se corresponda enteramente con la que

Kant mismo ofrece. Más que afirmar que sea esto lo que aparece en Kant, en este caso me he tomado la libertad de formular con mis propias palabras, y en parte de un modo más completo, lo que me parece que propiamente ha visto Kant. Todavía menos tiene la pretensión esta exposición del argumento a favor de la tesis de expresar por completo la verdad que es relevante en este punto ni de no requerir para su desarrollo de otros pasos y explicaciones. En particular, no cabe desarrollar en este marco la cuestión de si toda libertad finita, *sin suprimirse como auténtica libertad en un sentido metafísico último*, requiere todavía de una causa absoluta[22]. También prescindo en este punto de proseguir el desarrollo de esta prueba o de sus fundamentos evidentes, puesto que he considerado en detalle las cuatro tesis diversas antes distinguidas y, en la exposición del curso de la prueba, he separado exactamente qué partes de la argumentación se refieren a cada una de estas cuatro afirmaciones en las que se puede desdoblar la tesis de la tercera antinomia kantiana.

Antes bien, nuestra verdadera atención se dirige a la prueba kantiana de la antítesis, ya que no la considero correcta ni siquiera en su propio núcleo argumentativo y, en particular, dudo de la evidencia de las premisas sobre las que se construye. Además, para refutar la pretensión kantiana de que la tercera antinomia es una antinomia auténtica que sólo puede resolver la filosofía transcendental, únicamente se requiere un análisis crítico de la prueba de la antítesis, que emprendemos en lo que sigue y cuya discusión, por lo demás, arrojará nueva luz sobre la prueba de la tesis.

[22] Cf. sobre esto Josef Seifert, *Essere e persona*, cap. 11; *íd.*, *Gott als Gottesbeweis*.

3.1. *Los principales pasos lógicos y doctrinales de la argumentación de Kant*

En la prueba de la antítesis, que dice que junto a la causalidad por leyes de la naturaleza *no hay* causalidad por libertad, Kant toma primeramente como punto de partida la suposición de lo contrario. En consecuencia, en la prueba podemos distinguir los pasos siguientes, en cuya interpretación utilizaremos de nuevo en buena medida las propias palabras de Kant:

1°. Supongamos que existe la libertad como una facultad de comenzar absolutamente un estado (una serie de consecuencias).

Aun cuando esto, como ya se ha explicado, no constituye la esencia de la libertad, la facultad en cuestión pertenece, sin embargo, a la esencia de la libertad, es decir, pertenece específicamente a la libertad de acción.

2°. La libertad presupone, según observa Kant, no sólo *el comienzo absoluto* de una serie de causas por medio de la espontaneidad libre, sino también el comienzo absoluto de la *determinación* de esta espontaneidad misma[23].

Como es claro, en este punto habría que preguntar, a tenor de la distinción antes mencionada de los distintos problemas

[23] *KrV*, B 473. Parecidas evidencias sobre la libertad pueden comprobarse en la profunda filosofía de la libertad de Buenaventura y de Wojtyla. Cf. al respecto Karol Wojtyla, *The Acting Person*, pp. 105-148; cf. también Seifert, «Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow-Lublin School of Philosophy». En este lugar no es nuestro tema el problema de la creación divina en relación con la libertad humana, que tiene un papel importante en Heimsoeth y Josef Schmucker, sobre todo en Josef Schmucker, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstücks des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik*, pp. 337ss., y también en Wolfgang Ertl, *Kants Auflösung der «dritten Antinomie»*, esp. pp. 114ss., pp. 218ss., 249ss.

que se tocan en la tercera antinomia: ¿en qué sentido habla Kant del comienzo *absoluto* de la causalidad por libertad y, sobre todo, de la autodeterminación libre misma? Pues es seguro que esta característica se aplica, de un modo que hay que aclarar más por extenso, a todo acto libre o, mejor dicho, a todo sujeto que se determina libremente. Con todo, en un sentido distinto y más estricto, un comienzo *absoluto* de la causalidad puede atribuirse exclusivamente a la primera causa absoluta, no a todo acto libre de un hombre. Si suponemos que Kant se refiere al primer sentido de *«comienzo absoluto»*, tendríamos, no obstante, que distinguir también a su vez, en el seno de la persona humana, diversas dimensiones de la libertad: acciones, tomas de posición y actitudes fundamentales, de las cuales no todo supone igualmente un «comienzo absoluto».

La característica del comienzo absoluto en esa forma en que se encuentra en todo acto libre, que hay que determinar con más detalle, podría enunciarse así: todo acto libre y toda acción libre excluyen que estados o sucesos que los preceden, o algo fuera del yo de la persona misma, los pongan o los determinen completamente, o también que sigan a estos estados o sucesos según una ley (universal).

Pero también la fundamentación de esta explicación requiere nuevas investigaciones. ¿No es libre ya, por ejemplo, una acción cuando emana con necesidad, sea esta de la clase que sea, de una actitud libre que la precede? Muchos filósofos (citemos tan sólo en este punto a Anselmo de Canterbury, Hildebrand y Hengstenberg)[24] han hablado de la

[24] Véase Anselmo, *De libertate arbitrio*; Hans-Eduard Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, pp. 177-185 (el concepto de necesitación [*Vernotwendigung*], desarrollado ya por Hengstenberg en su *Philosophische Anthropologie*, procede, en cuanto se me alcanza, de él mismo). Véase también D. von Hildebrand, *Ethik*, pp. 369ss.; J. Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, pp. 22ss. (nota 20), 19 (nota 7).

libertad moral como el grado supremo de la libertad; pero precisamente la libertad moral se realiza sólo en el grado en el que la acción libre singular se sigue con cierta necesidad de una virtud o de una actitud fundamental positiva y general. No obstante, como la actitud fundamental misma es libre, el que emane de ella y el proceso de necesitación de la libertad no impide que la acción dada sea realmente libre, aunque se siga con cierta necesidad de algo que la precede. Pero entonces el que siga como tal a un estado precedente «según una ley» no es tampoco incompatible con la libertad. ¿Habría acaso entonces que concebir con más precisión la esencia de la libertad y decir que un acto libre nunca puede seguir a un estado precedente según una ley necesaria si este estado precedente no es él mismo libre o, al menos, no apela a la libertad, como la contemplación perfecta de lo bueno?

Con esta restricción cabe defender la segunda tesis de la argumentación a favor de la antítesis de la tercera antinomia. Con todo, subsiste todavía el problema de si la característica del seguir a un «estado precedente» es una nota necesaria o siquiera significativa de la determinación de la esencia de la causalidad. Al menos en el momento del influjo propiamente causal de la causa sobre el efecto parece que hay que suponer la simultaneidad entre el producir y el ser producido, como Kant mismo reconoce[25]. En todo caso no se puede negar que una acción no sería libre si siguiera necesariamente no ya, en verdad, a estados *precedentes*, sino a factores simultáneos o a la naturaleza del agente que existe simultáneamente con la acción; cuando menos, siempre que una naturaleza (no-libre) como tal hace necesario un acto, la libertad está excluida. La definición más exacta —todavía por llevar a cabo— del concepto de «ley» hará posible un conocimiento más preciso de qué tipo de «seguir según leyes» es incompatible con la libertad y cuál no lo es.

[25] Cf. sobre esto también Kant, *KrV*, B 247ss.

Permítaseme subrayar tan sólo en este punto que Kant, si se establecen las necesarias distinciones mencionadas, ha visto en el comienzo absoluto de la causalidad, e incluso en el comienzo absoluto de la autodeterminación del sujeto mismo, algo que está realmente en la esencia de la libertad, aun cuando la característica vista sólo aparece inequívocamente cuando se delimita de una manera más precisa que como ocurre en Kant.

3°. El tercer paso esencial en la prueba de Kant a favor de la verdad de la antítesis es la siguiente consideración: todo comienzo de acción presupone un estado en el que la causa todavía no actúa. Pues si esta ya hubiera actuado, no se podría ya hablar de un comienzo de la acción.

Esta tesis presupone, como es claro, que (a pesar de la célebre distinción kantiana entre el comienzo temporal y el comienzo dinámico) el *comienzo* que es esencial a la libertad o el «comienzo absoluto» (véase arriba, 2°) se entiende en sentido temporal, ya que está unido necesariamente con el comienzo temporal o incluso se identifica con él. Pero esta identificación o aun sólo la conexión necesaria del comienzo temporal con el «comenzar absoluto» de la libertad no sólo no es evidente, sino que es incluso evidentemente falsa, aunque sólo por evidencia indirecta en virtud de pruebas lógicas que se basan en premisas inmediatamente evidentes. Pues aunque es verdad que no hay ningún acto libre *humano* ni ningún comienzo *libre* humano que no tengan también al mismo tiempo un comienzo temporal, el sentido del término «comienzo» sigue siendo por de pronto muy distinto en el contexto del «comienzo» *por libertad* y en el del «comienzo» *temporal* (como Kant mismo subraya en otros pasajes). En efecto, el sentido en el que un acto libre implica un «comien-

zo absoluto» es de suyo puramente ontológico-causal. Comienzo (*aitios*) significa en este caso «ser origen último del que surge la actividad propia del yo y la autodeterminación espontánea de la persona»[26]. Este comienzo por libertad sería en sí absolutamente compatible con el ser eterno de una causa (primera). No obstante, incluso en ese caso en el que se unen los dos significados de «comienzo», esto es, en la libertad humana, ambos significados se distinguen radicalmente. La ausencia de una distinción y separación suficientemente clara de estos dos significados de «comienzo» repercute fatalmente en la argumentación de Kant, de modo especial cuando niega la posibilidad de una libertad atemporal como causa del acontecer temporal. (Todavía habrá que volver sobre este punto y sobre la ambivalente posición de Kant al respecto).

Apenas cabrá negar, sin embargo, el núcleo esencial del tercer paso de la argumentación de Kant, en la medida en que en él trata el filósofo de la relación de la *libertad humana* con la causalidad: a saber, que en todo comienzo temporal de una acción tiene que haber un estado del agente en el que este (la causa de la acción) no haya actuado todavía. Pero con ello llegamos a un nuevo paso de la prueba de Kant.

4°. Todo primer comienzo *dinámico* (libre) de una acción supone un estado o implica un estado, según afirma Kant, que *no tiene ninguna conexión de causalidad* con el estado anterior de la misma causa, es decir, *que no se sigue en modo alguno* de ese estado anterior. Pero con ello, y en este punto llega a su apogeo la prueba de Kant contra la libertad, la admisión de la libertad contradice la ley de causalidad y es, por tanto, un «ente vano, fingido por el pensamiento». De ahí se sigue entonces también la antítesis antes formulada.

[26] Cf. sobre esto Josef Seifert, *Essere e persona*, cap. 9.

Este cuarto paso del proceso demostrativo de Kant es el más decisivo y, en vista de ello, habrá que investigar con especial cuidado si es correcto o si contiene algún error. Este paso se sigue de la concepción fundamental que se hace Kant de la relación entre la libertad y la causalidad, sobre la cual se edifican las consideraciones que siguen a esta prueba en la *Crítica de la razón pura*. Si en ese lugar se lee la célebre observación según la cual la naturaleza y la libertad (transcendental) se distinguen entre sí como la ley se distingue de la ausencia de reglas, es porque esta declaración se construye precisamente sobre la interpretación de la relación entre la libertad y la causalidad que está en la base del cuarto paso de la prueba de la antítesis y sobre la intuición de Kant, que se sigue de esa concepción, según la cual una filosofía «dogmática» (= no-transcendental) no sólo tiene que pensar necesariamente la libertad en oposición a la ley de causalidad, sino que también ha de admitir a la vez que la libertad es el presupuesto de toda causalidad. Con otras palabras, la opinión de Kant según la cual de la antinomia entre la libertad y la causalidad sólo y exclusivamente nos puede librar el idealismo transcendental, se basa en su concepción de la esencia de la libertad y su relación con la causalidad. De esta concepción tenemos que ocuparnos, por tanto, ahora[27].

[27] Por las razones que se aducen a continuación, para resolver las antinomias kantianas, se requieren análisis filosóficos doctrinales, descubrimiento de equívocos, etc. y en modo alguno bastan para ello los argumentos de la lógica formal, que Strawson considera suficientes. Cf. sobre esto Lewis Baldacchino, «Strawson on the Antinomy», pp. 91 ss. Baldacchino trata de mostrar que la objeción de Strawson contra Kant, según la cual sus argumentos a favor de las antinomias son circulares (tanto en su forma general como en el detalle), supone una comprensión inadecuada del filósofo de Königsberg. (También otros autores advierten de la imposibilidad de comprender las antinomias kantianas con medios puramente formales. Cf., por ejemplo, Moshe Kroy, «Kant's Antinomies and the Compactness Theorem»). Estoy completamente de acuerdo con Baldacchino en

3.2. *Confusión de distintos datos y tesis como causa de la antinomia aparente entre la libertad y la causalidad*

Para anticipar ya el resultado de la investigación crítica que sigue, adviértase desde el comienzo mismo de estas consideraciones que, a mi entender, en el cuarto paso de la argumentación de Kant, que es el decisivo, se confunden o, si se quiere, se identifican tácitamente entre sí cuatro cosas radicalmente distintas, y que esta confusión justifica un juicio sobre toda la prueba de la antítesis de la tercera antinomia no menos riguroso que el que falla Hegel sobre la prueba de la segunda antinomia, cuando dice: «De esta prueba puede decirse que es todo un nido (por utilizar una expresión que, por lo demás, aparece en Kant) de procedimientos defectuosos»[28].

que los argumentos de la lógica formal no bastan y en que la objeción de circularidad propuesta por Strawson contiene errores de comprensión. Con ello, sin embargo, no se refuta la afirmación principal de Strawson sobre el carácter contradictorio de la doctrina kantiana de las antinomias. Coincido con esta objeción en el sentido que se aclara en lo que sigue. Baldacchino critica también la segunda objeción principal de Strawson contra la manera en que Kant trata las antinomias, a saber, que las soluciones kantianas de la tercera y la cuarta antinomias implican una apelación a la posibilidad lógica del idealismo transcendental y son, por tanto, inconsistentes con la necesidad del principio de la causalidad universal, que Kant ha afirmado en la segunda analogía. Sin poder entrar en la sutileza de los argumentos del autor, me parece que en este caso las objeciones de Strawson están esencialmente justificadas, aun cuando Strawson no interprete a Kant de un modo por completo correcto, según observa nuestro autor. De estas insistencias positivas de Strawson se tratará todavía. Baldacchino argumenta además que las «antinomias dinámicas» (la tercera y la cuarta) no se ocupan de la mera posibilidad lógica del idealismo transcendental, en lo que coincido con él completamente. Por el contrario, no puedo seguir al autor, como resultará claro de la crítica que sigue, cuando afirma que ambas antinomias son un ensayo no implausible de probar algunas afirmaciones positivas de Kant. En cambio, estoy por completo de acuerdo con Baldacchino cuando afirma que por lo general se ha subestimado el papel que desempeñan las antinomias en Kant.

[28] Hegel, *Logik* III, 223. Una crítica interesante de algunas de estas confusiones y de una falsa inclusión de la libertad (*agency*) bajo la ley de causalidad se encuentra

El descubrimiento y la distinción de las cuatro cosas mencionadas que Kant identifica tácitamente, nos acercará también al objetivo principal de este libro, que consiste en examinar si existen realmente las antinomias afirmadas por Kant, esto es, en mostrar que estas supuestas antinomias son meramente aparentes.

3.2.1. La causalidad como tal en el sentido de la causalidad eficiente (*causa efficiens*)

Para entender mejor la concepción que se hizo Kant de la causalidad eficiente, habría que investigar en primer lugar el influjo de Hume sobre el concepto kantiano de causalidad, y habría que remitirse también a la segunda analogía de la experiencia según la Analítica transcendental de los principios propuesta por Kant[29]. Para los fines de esta obra basta, sin embargo, recordar la formulación kantiana del «principio de la producción», o sea, del «principio de la sucesión temporal según la ley de causalidad», según se denomina en el título de la segunda analogía en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, y que Kant formula en la primera edición de esa obra del modo siguiente: «Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue *según una regla*»[30].

también en John D. Greenwood, «Kant's Third Antinomy: Agency and Causal Explanation».

[29] *KrV*, B 233 ss. Para la relación entre Hume y Kant en la cuestión de las antinomias cf. Manfred Kuehn, «Hume's Antinomies», pp. 25ss.

[30] *KrV*, A 189. De manera muy parecida se lee en B 240: «Cuando conocemos, pues, que algo sucede, presuponemos siempre que algo antecede, a lo cual el suceso sigue según una regla». *Ibíd.*, B 232 dice, en cambio, de modo más impreciso: «Todas las alteraciones suceden según la ley del enlace de la causa y el efecto».

En un pasaje posterior de la explicación de la segunda analogía, contenido en la segunda edición, añade Kant la aclaración de que, para que pueda hablarse de causalidad, esta regla implica que un suceso tiene que seguir *siempre* a otro o, si se quiere, que un suceso tiene que ser pensado como siguiendo siempre a otro. Identifica además este continuo seguirse temporalmente de un suceso respecto de otro con un «seguirse *necesariamente*». El texto capital dice:

> «Pero esta regla para determinar algo en la sucesión del tiempo es: que en aquello que antecede tiene que encontrarse la condición bajo la cual sigue siempre (es decir, necesariamente) el suceso. Es, por tanto, el principio de razón suficiente el fundamento de la experiencia posible, esto es, del conocimiento objetivo de los fenómenos respecto de su relación en la serie sucesiva del tiempo» (*KrV*, B 246).

Citemos todavía en este punto un último texto que explica claramente la concepción que se formó Kant del principio de causalidad:

> «Así, pues, la relación de los fenómenos (como percepciones posibles), según la cual lo que sigue (lo que sucede) está determinado necesariamente en el tiempo respecto de su existencia, y a tenor de una regla, por algo que precede, esto es, la relación de causa a efecto, es la condición de la validez objetiva de nuestros juicios empíricos en lo que respecta a la serie de las percepciones y, por consiguiente, la condición de su verdad empírica y, por ello, de la experiencia. El principio de la relación causal en la serie de los fenómenos vale, pues, también antes de todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de la sucesión), porque ese mismo principio es el fundamento de la posibilidad de semejante experiencia» (*KrV*, B 247).

Si, tras este breve recuerdo de los textos más importantes de Kant sobre la causalidad eficiente, nos dirigimos a la esencia misma de la causalidad eficiente y tratamos de contemplar y desarrollar lo que se funda en ella de modo necesario y evidente, obtenemos el siguiente resultado, que es de importancia capital para el enjuiciamiento de la tercera antinomia y de toda la concepción kantiana de la causalidad[31].

En efecto, por una parte, es evidente que la causalidad eficiente implica menos que el seguir conforme a una ley, y necesariamente «según una regla», a un estado temporalmente anterior. Esta característica, que Kant tiene por la esencia de la causalidad eficiente, se puede aplicar en realidad, a lo sumo, a la causalidad dentro del mundo meramente material, a la causalidad mecánica y quizás a algunas formas de la causalidad biológica dentro de la naturaleza. Ya en el ámbito de lo vivo, y sobre todo dentro del ser animal con la espontaneidad de movimiento propia de los animales, no cabe determinar la causalidad mediante esa nota aducida por Kant, por no hablar de identificarla con ella sin más[32].

---

[31] Aclaremos brevemente la relación de los términos «causalidad» y «causalidad eficiente»: mientras que Aristóteles distinguió cuatro clases de causas dentro de la causalidad (causa formal, causa material, causa final y causa eficiente), de las cuales la *causa efficiens* (que aquí llamamos «causa eficiente») es sólo una, Kant entiende la causalidad casi exclusivamente como causalidad eficiente, al igual que, por lo demás, la mayoría de los autores modernos. Determinamos, por tanto, de un modo más preciso lo que Kant entiende por causalidad si la llamamos causalidad eficiente. La distinción de distintos tipos de fundamentos y de causas, para la que dejamos el camino abierto con esta terminología, es importante, como veremos inmediatamente, para la investigación crítica de la ley de causalidad afirmada por Kant.

[32] Cf. la tesis de Tomás de Aquino según la cual es propio incluso de los animales un cierto tipo de libertad irracional y de referencia voluntaria a un fin, sin que este se reconozca *como fin* y en clara referencia a los medios: Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Ia IIae, q. 6, art. 2.

Es sobre todo, sin embargo, dentro de la esfera de la persona donde se comprueba claramente que la causalidad libre inequívocamente vivida, en virtud de la cual produzco, por ejemplo, una decisión o una actividad intelectual, es una causalidad auténtica, pero que en modo alguno cae bajo la definición kantiana. Pues en este caso el efecto causal lo produce una única y singular decisión, irrepetible en su determinación material, la cual está configurada, por una parte, por la espontaneidad del sujeto, irreductible y única en cada caso, y, por otra, por el objeto individual, e irrepetible también respecto de la situación que se presupone para ella. Este efecto, además, procede claramente de su causa, pero sin que se siga de ella según una «regla universal» o conforme a una «legalidad necesaria», como Kant, apresado en un pensamiento «mecánico-determinista», considera que es esencial para la causalidad en general. Este equívoco de Kant procede sin duda de que se ha orientado unilateralmente a las ciencias de la naturaleza, sobre todo a la física y a otras ciencias experimentales, en las que, en verdad, los efectos siguen a sus causas conforme a una regla universal y necesaria, aun cuando todavía distingamos, siguiendo una evidencia posterior de Kant, entre una «*regla* necesaria» (de la naturaleza), en un sentido más débil, propio de las ciencias de la naturaleza, y una *ley* apriórica necesaria [33]. Sin embargo, en Kant sigue habiendo en los dos casos no sólo una cierta necesidad de la regla (y una estricta necesidad de la «ley»), sino que el filósofo ve la esencia de la relación causal en este «seguir según una regla». Si Kant hubiera pensado también de modo consecuente en los casos de causalidad libre o histórica, tendría

[33] Véase la reflexión del legado póstumo R 5414 (ca. 1776-1778, 1780-1789). Cf. para todo el texto y su interpretación también Wolgang Ertl, *Kants Auflösung der «dritten Antinomie»*, p. 39.

que haber visto que la característica que atribuye a la causalidad como tal no se puede aplicar a estos casos claros de causalidad, al menos no de un modo evidente o que no presente problemas, tal como lo presupone en su formulación del principio de causalidad. Pues la persona causa, ciertamente, una decisión y una acción personal o histórica, pero esa decisión o esa acción no se sigue de un estado precedente según una ley universal y necesaria. Cuando menos, semejante tesis contradice la experiencia de este tipo de causalidad, en la que tenemos conciencia de ser nosotros mismos, individualmente y de modo espontáneo, la causa de nuestro obrar, y no puede estar presupuesta ya en la definición de la causalidad.

Una acción o un acto libre que obre hacia afuera produce además efectos exteriores (por ejemplo, que el leñador haga astillas un trozo de madera, o que las acciones de los vieneses y polacos en 1683 rechazaran a los turcos), pero también tales efectos siguen a las acciones mismas, que tienen un carácter único, no «según una regla necesaria» (aunque precisamente las leyes de la naturaleza *se valen* también, como veremos, de acciones libres). De ahí que debamos desterrar por completo del concepto universal de causalidad eficiente la característica del «seguir a un estado necesariamente y según una regla». Causalidad en el sentido de la causalidad eficiente significa, por tanto, en el sentido precisado de este modo, menos de lo que Kant piensa: a saber, ciertamente un seguir (resultar), pero no un seguir necesario y ya no en absoluto un seguir en razón de una regla necesaria.

Por otra parte, causalidad significa más de lo que se contiene en la formulación kantiana, mucho más que el que un estado «siga según una regla» al estado precedente, por necesario que sean este seguir y esta regla. La causalidad implica, en efecto, el elemento decisivo de una conexión, en virtud de la cual un estado (o cosa) es ocasionado o produ-

cido *por* otro (u otra). Esta relación, que se expresa con el «por» causal (*per*), el aristotélico διὰ οὗ, es mucho más que una mera relación necesaria o conforme a una regla de la sucesión temporal y es también más que la relación universal propia del ser condición, de la cual habla Kant en uno de los textos citados (*KrV*, B 246), en el que dice que por semejante condición sucede cada vez una determinada consecuencia. Pues, por ejemplo, en el tiempo mismo (la sucesión de los días, el que el futuro más lejano esté condicionado por el más inmediato, etc.) hay infinitas reglas necesarias de la sucesión temporal y del condicionarse recíproco o unilateral, que no tienen nada que ver con la causalidad, precisamente porque les falta la propiedad esencial del «por» de la causalidad eficiente y justo en este caso un suceso no se produce por otro, y porque su ser o su determinación material no es recibida tampoco por medio del otro. Mientras que sería perfectamente posible determinar más de cerca este «por» (*per*, el aristotélico διὰ οὗ que es característico de la causalidad y deslindarlo de muchas otras «relaciones por» (por ejemplo, lógicas, referidas al conocimiento u ontológicas), sigue habiendo, sin embargo, un dato último, que sólo cabe captar por intuición inmediata y que no se puede definir con ayuda de alguna otra cosa (como una regla necesaria y una sucesión temporal, etc.). Ya sólo en el intento de proponer una definición reduccionista de la causalidad (de la causalidad eficiente) se encuentra una de las raíces por las que Kant ha entendido equivocadamente la causalidad. Y en este lugar se muestra también la validez del principio fenomenológico de «volver a las cosas mismas», que a grandes rasgos interpreto en este punto en el sentido de que el filósofo tiene que captar fielmente las esencias y las características esenciales de que en cada caso se trate, mirando «a la cara» la realidad misma, sin querer reducir a otra cosa el dato original, accesible sólo en el conocimiento ori-

ginario, y sin con ello falsearlo[34]. Los límites de este libro no permiten detenernos en un análisis y una delimitación más detallados del elemento del «por» que es característico de la causalidad eficiente, pero lo ya dicho ha de bastar para señalar de modo inequívoco el fenómeno originario de la causalidad eficiente y reconocer claramente que la exposición que de él hace Kant es insuficiente e incluso falsa en un doble respecto.

3.2.2. Hay que distinguir nítidamente la «causalidad según leyes de la naturaleza» de la causalidad eficiente como tal

Siempre que nos ocupamos de la causalidad «según leyes de la naturaleza», además del «por» causal, que une dos cosas o dos estados y que se da en sentido eminente en el caso de la libertad y se experimenta inmediatamente en la produc-

---

[34] Muy bellamente se expresa sobre este asunto J. W. von Goethe en su *Farbenlehre*, sección II, nº 177, vol. 37, p. 68, quien, en razón de los siguientes pasajes, puede ser considerado como uno de los padres del método fenomenológico y del concepto de fenómeno originario:

> «Pero aun si se encontrara semejante fenómeno originario, todavía seguiría habiendo el inconveniente de que no se quiera reconocerlo como tal, de que todavía busquemos tras él y sobre él algo más, mientras que en este punto tenemos que reconocer los límites del mirar».

Cf. también los *Gespräche mit Eckermann* de Goethe, p. 448:

> «Lo supremo que el hombre puede alcanzar (...) es el asombro, y cuando el fenómeno originario le provoca asombro, tiene que estar satisfecho; nada más alto puede concedérsele, y no debe buscar algo más detrás de él; aquí está el límite. Pero a los hombres no les basta, por lo común, la vista de un fenómeno originario, piensan que hay que ir más allá, y se asemejan a los niños que, cuando han mirado en un espejo, le dan la vuelta enseguida para ver lo que hay al otro lado».

Farbenlehre, sección II, nº 177, vol. 37, p. 68:

> «Que el investigador de la naturaleza deje estar al fenómeno originario en su eterna tranquilidad y gloria y que el filósofo lo acoja en su región (...)».

Para otros textos de Goethe sobre este asunto, cf. Josef Seifert, *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*.

ción libre de actos, se presenta todavía el elemento de la regla o de la ley. Una ley de la naturaleza tiene, por así decir, el carácter de una fuerza o regla universal y supraindividual, bajo cuyo dictado eficiente están los sucesos individuales; estos obedecen la ley de la naturaleza, no como las personas obedecen las leyes que apelan a su libertad; los sucesos están sometidos a las leyes de la naturaleza no sólo *de jure*, sino *de facto*. Un caso interesante en el que un suceso singular está sometido en sentido estricto y, sin embargo, no *de facto*, a una ley universal lo encontramos en las reglas del juego, por ejemplo, en las del ajedrez, que ciertamente se obedecen en cada caso singular, pero que en modo alguno tendrían que obedecerse necesariamente y tampoco tienen el carácter de una *ley eficiente* inscrita en la relación causal misma, la cual es, por así decir, *parte* de las causas de un suceso; y ello, en verdad, aun sin que llegue a ser entendida y obedecida libremente[35]. Pero precisamente esto es lo que ocurre en el caso de la causalidad según leyes de la naturaleza. El que los sucesos singulares estén sometidos *de facto* a la ley universal hace de la ley misma de la naturaleza, por ejemplo, la ley de la gravitación, una *ley eficiente*. En el caso de esa causalidad que está bajo tales leyes de la naturaleza encontramos, en efecto, ese elemento que Kant atribuye a toda causalidad, según el cual un estado o un suceso es producido por otro conforme a la ley y según una regla. Kant identifica, por tanto, un elemento esencial de un *tipo determinado de causalidad* con la *esencia de la causalidad sin más*. Conoceremos que este error fundamental, que lleva a confundir estados de cosas diferentes y a hacer falsas generalizaciones (y con ello a falsas premisas de la prueba kantiana), constituye una de las raíces por las que

[35] Cf. Josef Seifert, *Schachphilosophie*, cap. 2.

se ha establecido la tercera antinomia. (Además, todavía sería menester corregir la imprecisión, ya subrayada, de la definición kantiana de la relación entre la causalidad y la simultaneidad temporal o, si se quiere, la sucesión temporal).

En este contexto prescindimos de la cuestión de en qué sentido se puede hablar de necesidad natural en el caso de leyes de la naturaleza tales como la de la gravitación y en qué medida no se trata en ellas meramente de una universalidad estadística. En este punto me inclino más por la opinión de Kant frente a la de los empiristas, aunque considero imprescindible que se delimite claramente la «necesidad natural» de la necesidad esencial absoluta. Como ha de mostrarse todavía, una de las condiciones más elementales para comprender correctamente la causalidad, y también la causalidad según leyes de la naturaleza, es no sólo que se distinga claramente la necesidad natural, que podría tener excepciones y posee una cierta contingencia, de la necesidad esencial, que carece *absolutamente* de excepciones, sino también que se separe la objetividad de estas dos especies de necesidad de la necesidad subjetiva del pensar[36]. Antes de poder entrar, siquiera sea sólo indicativamente, en este punto central, dirijámonos a un tercer dato, cuya clara delimitación frente a la causalidad eficiente como tal, y también frente a la causalidad eficiente según leyes de la naturaleza, reviste capital importancia.

[36] Esto lo han mostrado especialmente A. Reinach, el E. Husserl de la primera edición de las *Logische Untersuchungen*, y D. von Hildebrand en su obra *Was ist Philosophie?*, cap. 4. Cf. también Seifert, *Erkenntnis*, parte II, y *Back to Things in Themselves*, caps. 2-4. Cf. también Josef Seifert, *What is Life?*

3.2.3. El principio de causalidad y su diferencia respecto del principio de razón suficiente

El principio de causalidad, que Kant llama también ley de causalidad, se distingue tanto de los casos singulares de causalidad o, si se quiere, de la relación causal real de toda especie, como también del tipo especial de causalidad según leyes de la naturaleza e igualmente de las leyes mismas de la naturaleza.

Del pasaje citado anteriormente (*KrV*, B 246) se desprende que Kant no establece ninguna diferencia entre el principio de causalidad y el principio de razón suficiente[37]. Este último es, sin embargo, una ley mucho más amplia y universal que el principio de causalidad. Esto resulta ya del hecho de que el principio de razón suficiente, al que como tal ha ponderado Leibniz por vez primera como un principio metafísico elemental[38], se puede formular en general de esta mane-

[37] Cf. sobre esto, por ejemplo, Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA V, 195, donde afirma que «la palabra *causa*, empleada de lo suprasensible, sólo significa el *fundamento*». Tampoco establece Kant una clara diferencia entre el principio general de causalidad y las leyes causales empíricas especiales. Cf. sobre esto *KrV*, B 570. Cf. también Ertl, *Kants Auflösung der «dritten Antinomie»*, pp. 144ss.

[38] Ya mucho antes, sobre todo en Aristóteles, se formuló este principio, aunque sin que se distinguiera claramente del principio de causalidad. Leibniz formuló el principio de razón suficiente con gran precisión filosófica, sobre todo en la *Monadología* y en la *Teodicea*, pero también en otras obras. Cf., por ejemplo, «Discurso de metafísica», en G. W. Leibniz, *Die Hauptwerke*, 6ss. No obstante, dio a este principio una interpretación sumamente problemática en el marco de su correspondencia con Clarke sobre los continuos y sobre la libertad, así como en el marco de su discusión del mejor mundo posible, al concebir la razón suficiente como el último fundamento necesario. En la formulación e interpretación del principio de razón suficiente que sigue se separa enteramente este principio de las interpretaciones leibnizianas de esa índole. Una comparación más minuciosa con Leibniz en este contexto llevaría demasiado lejos.

ra: «Todo ente tiene que tener tanto para su ser (existencia) como para su ser así (esencia), y para toda otra determinación (relación, etc.), una razón suficiente que explique por qué el ente es y por qué es como es. Esta razón suficiente puede estar de suyo tanto *en* el ente en cuestión como también *fuera* de él». (Con ello no se dice si esta razón tiene que ser o no ser valiosa, inteligente o necesaria, pues esta cuestión no puede quedar decidida en ningún caso en un «primer principio», sino que a lo sumo tendría que ser respondida al término de toda una metafísica). Si se formula el principio de razón suficiente de esta o parecida manera, es claro que su estricta validez universal, que se extiende tanto a lo temporal como a lo eterno, al ente necesario como al ente contingente, lo distingue claramente del principio de causalidad. Pues mientras que ningún ente puede ser la causa de sí mismo, es posible e incluso necesario admitir, como mostraría una investigación más detenida, que ente hay cuya razón suficiente es menester buscar en su esencia necesaria interna y no fuera de ella. Asimismo, el principio de razón suficiente comprende muchas causas y principios distintos de la causalidad eficiente, por ejemplo, la causa material, la causa formal, la causa final, la causa ejemplar, como también la motivación, etc., mientras que el principio de causalidad, al menos en el estrecho sentido en que Kant lo utiliza, se refiere exclusivamente a la causalidad eficiente. Es cierto que el principio lógico de razón suficiente, que exige una razón suficiente para la verdad de un juicio o la validez de una inferencia y la verdad de su conclusión, es, a su vez, sólo una parte del principio de razón suficiente, pero se refiere de un modo especialmente claro a un ámbito que es muy distinto de la causalidad eficiente y la causalidad, lo cual representa una nueva prueba de la diferencia del principio de razón suficiente y el principio de causalidad, que Kant confunde con aquel.

Pfänder ha puesto de relieve en su *Lógica* el sentido específicamente lógico del principio de razón suficiente, que se refiere sólo a la razón suficiente de la verdad de un juicio. Pfänder muestra cómo es exclusivamente el comportamiento propio de las cosas afirmado en el juicio, siempre que se dé con independencia del juicio tal como se afirma, lo que puede constituir esta razón suficiente de la verdad del juicio; esta razón suficiente no puede estar ni en alguna propiedad del juicio como tal ni en una necesidad del pensar o en una estructura del sujeto, ni aun en otros elementos. Tampoco puede estar en el hecho de que se den realmente estados de cosas que, en verdad, estén implicados por el estado de cosas afirmado, pero que no son este mismo estado de cosas y por ello no son tampoco suficientes para la fundamentación de la verdad del juicio[39]. No obstante, en este punto cabría introducir un sentido estricto y un sentido amplio del principio lógico de razón suficiente de la verdad de un juicio. Y en el último sentido la razón suficiente de la verdad de un juicio abarcaría en general todo lo que constituye una razón para la verdad de un juicio y, por tanto, incluiría también los estados de cosas presupuestos necesariamente para que se dé un determinado estado de cosas como objeto del juicio, así como la esencia y la relación con el estado de cosas propias del juicio.

Sin que sea posible en este marco ni necesario para el presente propósito explicar el sentido exacto de «razón» y de «suficiente», y con ello examinar de manera crítica la interpretación leibniziana del principio de razón suficiente, lo dicho puede bastar para poner en claro el sentido mucho más universal que tiene el principio de razón suficiente frente al principio de causalidad. El principio de causalidad podría

[39] Alexander Pfänder, *Logik*.

considerarse a lo sumo como un caso especial o como una de las muchas concretizaciones del principio de razón suficiente, por ejemplo, como el principio de razón suficiente en tanto que se especifica en la causalidad (en el sentido de la causalidad eficiente). El principio de causalidad puede formularse, por tanto, de esta manera: «No puede en absoluto suceder un nuevo estado, nada puede ocurrir, ni nada contingente (según su existencia) puede existir o continuar existiendo sin que exista una causa eficiente suficiente, es decir, sin que a estos entes o a estos cambios les preceda una fuerza, en el sentido ontológico-causal, *por la cual* el ente o el suceso en cuestión se engendre, se produzca o se conserve en el ser».

En la proposición citada anteriormente: «Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue *según una regla*», Kant intenta formular, como es obvio, este principio de causalidad (o ley de la causalidad, según lo denomina). Sin embargo, lo limita, en primer lugar, meramente a los sucesos y a lo que tiene un comienzo en el ser, sin investigar si no todo lo que existe de manera contingente requiere igualmente una causa eficiente; la prueba de la verdad de ello sería el resultado de una investigación metafísica más profunda que la que se puede ofrecer aquí[40]. En segundo lugar, Kant

[40] Para una prueba de que todo lo que existe contingentemente (todo ente contingente) no tiene en sí mismo la explicación suficiente de su existencia y requiere un ente necesario, y que este ente necesario tiene que ser también a la vez causa eficiente del ente contingente, cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* Ia, q. 2, art. 3; cf. también Josef Seifert, *Essere e persona*, caps. 10-11.

Es también una cuestión la de si Kant, que en la cuarta antinomia tomó en consideración el problema de la dependencia del ente contingente respecto de un ente que existe necesariamente, entiende que esta dependencia es causal. Cf. sobre esto Heinz Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, parte segunda, pp. 248ss.; parte cuarta, pp. 505ss.

falsea, como ya se ha discutido, el principio de causalidad al introducir en su definición el elemento del «seguir según una regla»; este elemento sólo conviene, en efecto, a la causalidad según leyes de la naturaleza (y quizás a otros casos de causalidad eficiente), pero no a la causalidad como tal. En tercer lugar, Kant, al definir la relación de causa y efecto, recoge también en el concepto de «seguir» de una manera insuficientemente justificada el concepto de la sucesión temporal, mientras que la relación de causa y efecto puede ser tanto temporal (en cierto sentido incluso *tiene que* serlo) como también extratemporal. En cuarto lugar, la definición propuesta por Kant del principio de causalidad es errónea, porque no toca la nota esencial propia o el núcleo esencial de la causalidad, a saber, el elemento, ya discutido, del «por» causal. Los textos citados [41] revelan otros errores en la concepción kantiana del principio de causalidad, a saber: que Kant, en quinto lugar, admite la sucesión temporal entre la causa y el efecto no sólo como una suposición necesaria de la causalidad, sino que a veces concibe incluso esta última sólo como «regla para determinar algo en la sucesión del tiempo»; en sexto lugar, como resulta de ese mismo pasaje (B 246), Kant confunde el principio de causalidad con el principio de razón suficiente.

No obstante, un error mucho más grave se halla en la concepción subjetivista del principio de causalidad que se formó Kant, el cual es tan sólo, según el filósofo, un «vacío juego de pensamientos» mientras se considere como verdadero en sí. Sólo en su ser condición de la posibilidad de la experiencia se halla, según Kant, su carácter apriórico. Por esta razón, no cabe reconocer la validez del principio de causalidad fuera

[41] Kant, *KrV*, B 246.

del campo de la experiencia humana ni en general su necesidad y dignidad objetivas como principio del ser y de la realidad. En vez de ello, el principio de causalidad sólo sería realmente una forma necesaria del pensar de índole transcendental, subjetiva y posibilitadora de la experiencia. Con ello se desconoce lo que es preciso anotar como crítica a toda la concepción kantiana del conocimiento y que ha sido expuesta por Reinach, Hildebrand [42] y otros en diversos lugares [43], a saber: que la necesidad del principio de causalidad no se puede confundir ni con la de las meras leyes de la naturaleza (que admiten excepciones y podrían ser de otra manera) ni con la del mero tener que pensar necesariamente. A diferencia de la mera necesidad del pensar, que como tal es completamente «ciega», la necesidad esencial es supremamente inteligible; a diferencia de aquella, esta se funda no en algún modo de ser del sujeto, sino en la estructura esencial inteligible del objeto (en nuestro caso, del cambio y del ser contingente); además, a diferencia de la necesidad del pensar, que podría ser de otra manera (al menos en otros seres, como observa Kant expresamente, de modo particular en sus consideraciones en el *Opus postumum* sobre la contingencia transcendental de las categorías del entendimiento), la necesidad esencial es absoluta y permite la evidencia de que el estado de cosas necesario de que se trate existe necesariamente en sí mismo y no podría ser de otra manera en ningún mundo posible. En otro lugar se ha expuesto con más detalle la evidencia con la que se da esto [44]. Al lector se le invita tan

[42] Cf. Adolf Reinach, «Über Phänomenologie», pp. 531ss.; Dietrich von Hildebrand, *Was ist Philosophie?* cap. 4; *What is Philosophy?*, cap. 4.

[43] Vid. Fritz Wenisch, «Insight and Objective Necessity»; Josef Seifert, *Erkenntnis*, pp. 47ss., 129ss. Cf. también *íd. Back to Things in Themselves.*

[44] Cf. Seifert, *Sein und Wesen*, cap. 1; *íd., Back to Things in Themselves*, pp. 198-222, 303ss.; *Essence and Existence*, cap. 1.

sólo a que mire por sí mismo en la esencia inteligible del cambio y del ser que existe contingentemente el fundamento del principio de causalidad formulado más arriba, para ver que este principio se basa efectivamente en la esencia necesaria y objetiva del cambio y del ser contingente, que este cambio nunca puede explicarse por nada, por sí mismo o por mero azar, sino que, antes bien, exige una razón suficiente; y que, además, esta razón suficiente comprende, en verdad, muchas otras explicaciones (por ejemplo, conocimiento, creatividad, ejemplaridad, materia, etc.), pero también precisamente la explicación que sólo puede dar una causa eficiente, en tanto que esa fuerza *por* la que el cambio se produce, por así decir, como «*vis a tergo*» y «se pone por obra». Esta dimensión única de la explicación es justamente la causa eficiente, y el carácter de supuesto necesario que tiene para todo cambio y todo ente contingente se formula en el principio de causalidad como una necesidad absoluta, transcendente a nuestro pensar, que se basa en la esencia del «ser mismo».

Tras nuestra breve discusión del principio de causalidad se ilumina también, de un modo todavía más claro, que este principio no incluye en sí ninguna referencia a una ley universal o a una ley natural, bajo cuyo dictado tuviera que estar todo cambio que resulte del estado que le precede. De ahí que la causa eficiente, cuya existencia se afirma en el principio de causalidad para todo cambio y todo ente contingente, puede ser de suyo tanto libre como también estar ella misma determinada por otras causas. Asimismo, en el concepto de la causa no se dice todavía que esta determine su efecto puramente a partir de sí, por tanto, que sea *causa fatalis* en el sentido de Cicerón y Agustín. Antes bien, una causa eficiente no sólo podría ser de suyo libre, sino también hacer libremente su efecto o hacer que sea dependiente de una libre cooperación, como ocurre, por ejemplo, en un acto de invitar, regalar

o prometer, cuyos efectos no son producidos por sus causas sin la libertad del destinatario (de aceptar, de rehusar, etc.)[45].

Estos dos estados de cosas, a saber: que ni la causa tiene que obrar necesariamente o «según una regla universal», sino que puede ser libre, ni el efecto tiene que resultar con necesidad de la causa, quedan excluidos sin razón en la formulación del principio de causalidad que propone Kant (que él llama «ley de causalidad»). Con ello llegamos ya a un cuarto dato o, mejor, a un supuesto dato, que Kant no distingue ni de la causalidad como tal ni de la causalidad natural y del principio de causalidad y cuyo desenmascaramiento ha de descubrir que el fundamento propio de la apariencia de la tercera antinomia es un supuesto arbitrario y falso.

3.2.4. La supuesta ley de causalidad afirmada por Kant

En este lugar podemos desarrollar el contenido de la «ley de causalidad» postulada por Kant. Esta ley de la causalidad afirmada por Kant, y ya documentada con citas, constituye una mezcolanza entre el principio de causalidad y una causalidad natural absolutizada. Según esta supuesta ley de la causalidad, todo lo que sucede no sólo tiene que tener una causa suficiente, sino que también ha de seguir a un estado anterior según una regla necesaria. En otras palabras, esta supuesta ley no es otra cosa que el fruto de la afirmación según la cual la causalidad según leyes de la naturaleza es la única y más comprensiva forma de la causalidad eficiente. Ya hemos reconocido que esta afirmación es falsa.

[45] En este punto nos orientamos especialmente por las investigaciones de A. Reinach. *Vid.*, sobre todo su obra «Die apriorische Grundlagen des bürgerlichen Rechtes», pp. 141ss.; *íd.*, «Über Phänomenologie», pp. 531ss.

Para una exposición más detallada de las causas específicamente personales y su relación con la libertad, cf. también Josef Seifert, *Essere e persona*, cap. 9.

Pero sólo sobre la base de esta afirmación se comprende el cuarto paso decisivo, antes citado, de la argumentación a favor la antítesis de la tercera antinomia. Pues la libertad contradice efectivamente la «ley de la causalidad» en la formulación kantiana, que ya hemos reconocido que es una formulación falsa del principio de causalidad. A la luz de esta supuesta ley universal de la causalidad, que eleva la causalidad según leyes de la naturaleza o reglas necesarias a la única forma de causalidad, la existencia de la libertad aparece realmente como una contradicción; aparece, en primer lugar, como una desviación imposible en sí misma de esta ley, puesto que un acto libre no surge según una regla universal de un estado precedente del agente; en segundo lugar, se muestra como una irregularidad que destruye el orden de la naturaleza. Esto se sigue de hecho cuando se considera que la presunta ley de la causalidad de Kant es un supuesto evidente de todo suceder y del orden de este suceder.

Sin embargo, de esta supuesta ley de la causalidad, es decir, de esta falsa formulación del principio de causalidad, no sólo resulta que la libertad es «irregular» y que constituye una infracción contra esta ley de la causalidad, sino que de ella se sigue también la tercera antinomia. Pues esta presunta ley de la causalidad, por una parte, contradice a la libertad (como se acaba de mostrar), pero, por otra, también la supone a su vez. Esto se sigue de la reflexión por la que Kant ha mostrado que, sin libertad y sin causalidad por libertad, toda la causalidad según leyes de la naturaleza (también la causalidad absolutizada) carece en sí misma de fundamento y es incomprensible. Como ya se ha expuesto en nuestra breve explicación de la prueba ofrecida por Kant a favor de la tesis de la tercera antinomia, es menester admitir la libertad como origen primero de la causalidad natural, que hace comprensible ante todo toda la causalidad natural de las causas que están a su vez determinadas por otras razones causales.

Pero con ello se ha hecho claro que la (falsa) concepción de la ley de causalidad que se ha formado Kant fundamenta de hecho una antinomia —o mejor, según la terminología que hemos establecido anteriormente, una paradoja lógica—, que se sigue necesariamente en tanto que se postule esta «ley de la causalidad». Mientras que ya el solo hecho de que se siga una contradicción antinómica debería bastar para reconocer que la ley de la causalidad postulada por Kant tiene una naturaleza contraria a la realidad (de nada real o posible pueden seguirse antinomias y contradicciones internas), ya hemos comprobado también de un modo independiente de esta referencia a la autocontradicción que es falsa la formulación de la «ley de la causalidad» afirmada por Kant.

Así, pues, según resulta evidente de las distinciones llevadas a cabo, la paradójica contradicción de la tercera antinomia no hay que atribuirla, como piensa Kant, a que la razón se enreda necesariamente en antinomias al meditar sobre el origen causal de los fenómenos. Antes bien, esta supuesta antinomia se basa en que la ley de la causalidad afirmada por Kant representa una ficción contradictoria en sí misma y que está excluida del ámbito del ser, ficción que no sólo carece de todo fundamento de evidencia, sino que incluso es evidentemente absurda. Con ello la tercera antinomia, como se ha mencionado, no constituye en el fondo una antinomia, sino una paradoja lógica o, si se quiere, una contradicción lógica en el sentido de que de uno y el mismo supuesto —*eo ipso* necesariamente falso y también en el caso presente probado como falso— se siguen con necesidad dos estados de cosas contradictorios. De ahí que no sean necesarios tampoco otros intentos de solucionar la tercera antinomia, como, por ejemplo, el de Nikolai Berdiaev, profundo en muchos respectos (aun cuando no supera los presupuestos kantianos), según el cual sólo la «libertad de» produce las antinomias, que,

sin embargo, podrían ser superadas por la dimensión de la «libertad para» [46].

4. ¿HAY OTRAS ANTINOMIAS OBJETIVAS EN LA RELACIÓN ENTRE LA LIBERTAD Y LA CAUSALIDAD?

Pero el filósofo no puede darse por satisfecho precipitadamente con una refutación de la antinomia afirmada por Kant entre la libertad y la causalidad, se haya logrado del modo que fuere. Pues con semejante refutación todavía no se ha dicho mucho sobre la relación positiva que existe entre la libertad y la causalidad y todavía no se han apartado del camino las diversas dificultades objetivas que conciernen a dicha relación, de las cuales el propio Kant menciona algunas. Además, y esto limita de un modo todavía más inquietante los resultados de las consideraciones anteriores, con esa refutación de la antinomia establecida por Kant, aun cuando se haga patente que es una paradoja lógica que se apoya en una formulación absurda en sí misma del principio de causalidad, no se ha probado todavía en modo alguno que no haya otras antinomias objetivamente existentes entre la libertad y la causalidad.

Las dos mejor conocidas de estas posibles antinomias, de las cuales la primera afecta a la libertad absoluta (divina) y la segunda a la libertad humana, conciernen:

— en primer lugar, a la cuestión de cómo una libertad divina eterna puede tener efectos temporales (Kant anota esta dificultad repetidas veces, pero no la convierte en el verdadero punto de partida de su antinomia, es decir, no la convierte

[46] Cf. Assen Ignatow, «The Dialectic of Freedom in Nikolai Berdjaev», pp. 273ss.

en el punto de partida de su prueba a favor de la imposibilidad de la libertad como raíz de la causalidad natural); y

— en segundo lugar, a la dificultad de cómo puede ser libre un ser contingente (y dependiente de un ser eterno, omnipotente y omnisciente o dependiente de un orden eterno de la naturaleza y de un mundo que se piensa que existe necesariamente). Esta segunda cuestión concierne, por tanto, sólo a la libertad humana, la primera, a la divina.

No obstante, la primera cuestión se refiere también a la libertad humana, si es que Kant tiene razón al atribuir la libertad humana del mundo del *noumenon* al sujeto transcendental y, con ello, también en cierto modo al sujeto existente en sí (aunque la exacta relación entre el sujeto transcendental y la cosa en sí concierne a un difícil capítulo de la interpretación de Kant y a la cuestión de si es completa la disyunción *«cosa en sí – fenómeno»)*. Al colocar Kant en un ámbito extratemporal la libertad que preserva como un hecho evidente, la condición de la moral y el correlato necesario del deber moral, saca a la libertad del mundo de los fenómenos temporales y tiene que ponerla, por tanto, como cosa en sí, de la que, no obstante, salen a su vez efectos en el mundo de los fenómenos. Con ello sigue dándose también en la filosofía crítica kantiana esta aparente antinomia de una libertad atemporal (o eterna) con efectos en el tiempo, cuya posibilidad Kant niega en muchos lugares (cuando en la cuarta antinomia habla de una causa divina eterna y necesaria pensada al modo realista), y afirma a su vez en otros (cuando habla del sujeto transcendental humano).

El segundo problema mencionado de una aporía o incluso de una antinomia aparente entre la libertad y la causalidad, que Kant no ve claramente como tal ni plantea como problema, pero que está implícitamente en la base de su prueba a favor de la antítesis (según la cual no hay libertad y la causalidad según leyes de la naturaleza es la única causalidad),

concierne sólo a la libertad humana en cuanto libertad de un ser temporal y *contingente*. La libertad en el tiempo está, pues, en aparente contradicción con la causalidad, e incluso conduce a una antinomia aparente, por otro motivo por completo independiente de la formulación kantiana del principio de causalidad y su consecuencia, que se ha analizado lógicamente, de la negación de la libertad *(y de la tesis de la libertad)*. Toda acción libre en el tiempo es, en efecto, un cambio que, como tal, tiene que tener una causa; ahora bien, si esta causa se coloca en la actualización espontánea de sí misma propia de la persona, cabe preguntar a su vez dónde está entonces la causa de esta determinación de sí misma, la cual tiene que realizarse también en el tiempo. Si el interlocutor señala a la persona misma, entonces se puede establecer de nuevo la tesis de que la determinación de sí misma propia de la persona tiene que tener también alguna razón, y así sucesivamente.

5. Para la superación de una pretendida antinomia y para la fundamentación de la relación no contradictoria entre la libertad y la causalidad

Aunque estos dos problemas metafísicos de la relación entre la libertad y la causalidad constituyen auténticas aporías, misterios naturales insondables, y no son, por tanto, estrictamente resolubles, puede, sin embargo, resolverse su aparente carácter antinómico y probarse mediante una cuádruple argumentación que la relación entre la libertad y la causalidad no es contradictoria.

5.1. *La libertad como tipo originario de la causalidad eficiente dentro del orden de las causas*

Sobre este asunto es menester decir primero lo siguiente, para encaminarnos a una determinación positiva de la relación entre la libertad y la causalidad. La libertad no contradice en modo alguno al principio de causalidad, siempre que este se formule correctamente (como se ha tratado de hacer precisamente en confrontación con Kant). Muy al contrario, una reflexión sobre la causalidad eficiente muestra directamente que esta se da en las causas no libres de un modo meramente imperfecto y que sólo dentro del ámbito de la libertad se puede encontrar en su figura más propia.

Sobre ello ha llamado la atención Agustín en una investigación sumamente penetrante acerca de la causalidad eficiente expuesta en el libro quinto de *De Civitate Dei*. Pues toda causa que no es por sí misma libre y viene determinada de cualquier otra parte sólo actúa en la medida en que ella misma «es producida», según la fórmula de Agustín. Pero entonces es claro que tampoco hay que contar propiamente en el reino de las causas eficientes a las causas no libres y, con mayor razón, a las causas determinadas completamente desde fuera, precisamente porque su eficacia es en último término la mera «transmisión» de lo que es producido desde fuera. Ya las plantas vivas y con mayor razón los animales distinguidos con movimiento espontáneo propio son mucho más adecuadamente causas. En el sentido más pleno, causas eficientes propiamente dichas son exclusivamente los agentes libres, que «más bien producen que son producidos», es decir, que pueden poner en las acciones libres un comienzo en cierto sentido absoluto y creador.

Por tanto, en último modo sólo Dios como creador eminentemente libre, y tras él sólo la persona que obra libremente, es en sentido pleno una causa eficiente, porque dentro del

orden de las causas, dentro de la escala ordenada de las causas, la voluntad libre está en la cima de las causas eficientes, como pone de relieve Agustín con inusitada claridad [47]. Es digno de notarse que esta idea de que la forma primaria de la causa eficiente, que también Aristóteles hace concreta con su imagen del artesano que obra libremente con la que ilustra la causalidad, no es la causa material neutra (la *aitia*), sino el agente o creador personal que obra libremente (*aitios*) [48], mientras que la conciencia de que la forma primaria de la causalidad es la voluntad personal, ha desaparecido en tal medida del modo de pensar de los modernos, dominado por la física, que la existencia de un sujeto libre ha podido llegar a verse no ya como el modelo, sino precisamente como lo contrario de la causalidad eficiente o como algo incompatible con ella.

Por lo demás, la idea de que la libertad es la forma más propia y, por tanto, también la única clase de causalidad que hace comprensible todas las otras formas de la causalidad eficiente, está asimismo en la base de la prueba kantiana de la tesis de la tercera antinomia. Por consiguiente, en respuesta a nuestra dificultad hay que decir: la libertad no constituye en absoluto algo contrario a la causalidad, puesto que representa justamente la forma suprema de ella. Esto nos conduce ya

[47] *De Civitate Dei* V, IX, 2ss.:

> «La causa de las cosas que produce, pero no es producida, es, pues, Dios; las otras causas, en cambio, producen, pero son producidas; a ellas pertenecen todos los espíritus creados, sobre todo los racionales. A las causas corpóreas, que más bien son producidas que producen ellas, no hay que contarlas entre las causas eficientes, porque pueden lo que de ellas producen las voluntades de los espíritus. ¿Cómo, pues, es posible que el orden de las causas, que es cierto para la presciencia de Dios, haga que nada esté en nuestra voluntad, cuando en ese mismo orden de las causas tienen un lugar tan importante nuestras voluntades?».

[48] Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (III, V, VIII), *Ética Eudemia* (II entre otros) y *Magna Moralia* (I, 9-19; 1187 a 5-1190 b).

a una nueva evidencia sobre la relación positiva entre la libertad y la causalidad.

5.2. *La libertad (divina y humana) como última fuente inteligible de toda la causalidad natural*

La libertad no sólo es la forma originaria y paradigmática de la causalidad [49], sino también la única forma de causalidad que se explica realmente a sí misma, que es realmente causa y no sólo transmisora de la potencia causal. La libertad no sólo no contradice a la causalidad como tal, sino tampoco a la causalidad según leyes de la naturaleza. Pues, en primer lugar, la causalidad de la naturaleza (tanto el proceso que está bajo su dictado, como también las mismas leyes naturales) presupone la libertad como su fundamento último, pues dentro de una cadena de sucesos cuyas causas son efectos de otras causas «según una regla universal de la naturaleza», no puede haber nunca una explicación última de la causalidad eficiente, ya que cada miembro de esa serie remite a otra causa anterior a sí misma y, por tanto, dentro de esa serie ninguna causa puede explicarse a sí misma ni cabe encontrar en ella una explicación última. Este es, en efecto, el conocimiento básico de la prueba kantiana de la tesis de la tercera anti-

[49] Por esta razón tampoco podemos adherirnos a la opinión de Hans-Eduard Hengstenberg cuando, en el marco de su interesante discusión de las relaciones de origen en *Sein und Ursprünglichkeit*, afirma que la causalidad (en la que no distingue las cuatro causas, sino que sólo tiene ante los ojos la causalidad eficiente) es la forma más baja de una relación de origen y que por ello un sujeto libre no puede ser *causa efficiens*, sino sólo autor por comunicación de sentido y participación. Al sostener esto, identifica el principio de causalidad con un principio puramente material y sin razón alguna acepta del corriente cliché moderno de la causalidad eficiente la idea determinista de esta causalidad, en vez de reconocer en ella una forma originaria del ser causa, que culmina precisamente en la persona y en su acción libre creadora o productiva.

nomia discutida anteriormente, que, como es claro, para su fundamentación completa supone no sólo el principio de causalidad, que es evidentemente verdadero, sino también la verdad evidente del principio de razón suficiente[50].

Sólo la libertad, y la causalidad por libertad, como podemos formularla con Kant, encuentra en la autodeterminación libre del sujeto y en el libre inicio de una cadena causal una explicación última, en el hombre una explicación «relativamente última», puesto que él mismo depende en su ser y en su ser bueno de ese ente absoluto que Agustín llama genialmente el dador de todo poder (*omnium potestatum*), no de toda decisión voluntaria (*non omnium voluntatum*). En la voluntad divina se halla también el único fundamento inteligible de todas las otras clases de causalidad y eficacia no libres de la naturaleza, todas las cuales han de remitirse en último término a la libertad, si es que no han de llevar a un absurdo regreso al infinito, sobre el que Kant avisa expresamente en su prueba de la *tesis* de la tercera antinomia[51].

Toda causa eficiente no libre sigue a otra según una ley necesaria, como dice Kant, aunque esto no vale para el conjunto de las causas no libres. Todavía más importante —y lo esencial está en esto mucho más que en el seguir una regla (que queda suprimida en la espontaneidad de los animales)— es que todas las causas no libres reciben a su vez de otra fuente su potencia para ser causas por sí mismas y, por ello, no pueden explicar en último término su propia causalidad. Por esta razón cada miembro de una serie de causas de esta índole apunta necesariamente por esencia más allá de sí

[50] Para su fundamentación más detallada, cf. Josef Seifert, *Essere e Persona*, cap. 11.
[51] Kant, *KrV*, B 490.

misma, aun cuando esto se prosiga en un absurdo regreso al infinito, y remite a otra causa que produce la causalidad propia de las causas eficientes no libres. De esta manera, sin el comienzo absoluto de la libertad y de la casualidad por libertad no habría un fundamento último de la causalidad natural.

5.3. *La ley y la causalidad según leyes de la naturaleza no sólo no están en contradicción con la libertad, sino que son un correlato necesario de la libertad y la responsabilidad de la persona*

El despliegue de esta evidencia conduce a un nuevo resultado, que ocupa un lugar importante en el marco de una determinación positiva de la relación entre la libertad y la causalidad.

Junto a su papel como fundamento último de toda la causalidad de la naturaleza, la libertad presupone también de otra manera la causalidad natural siempre que abandona el ámbito de las decisiones puramente interiores y manda actividades psíquicas (calcular, representar, etc.) o, sobre todo, actos corpóreos mediante los que el sujeto libre interviene en el mundo material externo. Pues sin las leyes de la naturaleza (y también sin otras leyes psicológicas universales y esencialmente necesarias) sería impensable precisamente ese orden y legalidad del que tanto se admiraba Kant con toda razón, pero que en modo alguno constituye lo contrario de la libertad, como erróneamente opina el filósofo, sino que es justamente una condición complementaria para obrar libre e inteligentemente en el mundo. Pues si, por ejemplo, en el ámbito fisiológico y mecánico no hubiera leyes naturales o, al menos, si determinadas acciones no tuvieran consecuencias externas predecibles con certeza moral, entonces sería imposible el obrar humano inteligente y responsable. Roman Ingarden ha mostrado convincentemente que la causalidad

según leyes de la naturaleza es condición de la libertad[52]. Pues sólo porque hay leyes constantes que gobiernan el ámbito de la naturaleza (sólo porque, por ejemplo, una cuerda de rescate tiene por lo general un efecto determinado, un cuerpo humano arrojado por la ventana corre una determinada suerte predecible según la ley de la gravitación, etc.), puede haber responsabilidad por las acciones y, en general, por el obrar humano inteligente. Si toda acción en el mundo tuviera efectos imprevisibles y arbitrarios, que no dependieran de leyes naturales, psicológicas, sociológicas, económicas, históricas y, sobre todo, de leyes necesarias de esencia, pero también de ciertas leyes generales convencionales, no sería posible el obrar inteligente y responsable en el mundo y la responsabilidad se extendería a lo sumo a los actos libres puramente interiores. Por ello, sin embargo, la libertad y las legalidades universales, de las que las leyes de la naturaleza son sólo una parte, son dos elementos necesarios del orden del mundo que se presuponen mutuamente. Lo que la libertad contradice es sólo el constructo kantiano y laplaciano de una teoría según la cual, a tenor de las palabras de Roman Ingarden:

> «todos los acontecimientos del mundo real (y por tanto también las decisiones voluntarias) constituyen en conjunto un *único* sistema de relaciones causales, en el que, como efectos, están determinados inequívoca y necesariamente por sus causas»[53].

---

[52] Roman Ingarden, *Über die Verantwortung. Ihre ontische Fundamente*, «X. Die kausale Struktur der Welt», pp. 99 ss.

[53] Cf. *íd.*, *Über die Verantwortung*, p. 99. Ingarden llama a esta concepción, que critica, «el determinismo radical».

Pero, en realidad, la causalidad según leyes de la naturaleza, en la que un suceso está estrictamente determinado por uno precedente y le «sigue según una regla», constituye sólo una *parte* de la explicación de la causalidad y de lo que ocurre en el mundo. Cabe recurrir en este caso a la analogía con el juego del ajedrez: las reglas convencionales de este juego (y ante todo las leyes lógicas y matemáticas esencialmente necesarias y otras reglas que tienen en él aplicación) excluyen una infinita cantidad de jugadas y de movimientos en el desarrollo del juego, y tienen un papel tan decisivo que sin ellas de ninguna manera sería pensable un juego con sentido y un campeón mundial podría perder contra un ignorante que mueve sin reglas. No obstante, las sucesiones de las distintas posiciones, que *dentro de las reglas* son posibles en número infinito, de una partida concreta (que no llegan sino a segundos desde el comienzo del universo) no se establecen por las reglas como tales, sino sólo por su libre aplicación por parte de los jugadores, cuyas jugadas concretas no están suficientemente determinadas por las reglas universales como tales. Algo semejante ocurre con la naturaleza: sin las leyes causales fijas de la naturaleza sería imposible el obrar libre, inteligente y responsable. Sin la existencia de esta causalidad según leyes universales naturales, tanto químicas, físicas, biológicas como de otra índole, no podría explicarse la intervención activamente responsable en el mundo real, pero *tampoco podría explicarse sólo por esta causalidad de la naturaleza.* Cuando se medita en esto, se muestra que la declaración retórica de Kant según la cual «la causalidad se comporta respecto de la libertad como la legalidad respecto de la irregularidad», está en rotunda oposición con hechos esenciales evidentes.

Esto se puede explicar muy bien, como se ha dicho, con ayuda de la relación entre la libertad y las reglas del juego del ajedrez, que hay que observar estrictamente. Las reglas

del ajedrez son, en efecto, enteramente compatibles con la libertad del jugador, puesto que todas las clases de reglas y otras leyes generales a las que está sometido el ajedrez, no determinan completamente y sin excepción todas las jugadas. Precisamente con ayuda de este ejemplo pude demostrar los errores de la tercera antinomia kantiana[54], de modo que, en general, el ejemplo del ajedrez se revela como un punto de partida sumamente fructífero para lograr conocimientos filosóficos. Así, Peter Geach y Elizabeth Anscombe probaron que la tesis del consecuencialismo ético, según la cual las reglas válidas sin excepción tendrían que llevar siempre a contradicciones lógicas en casos concretos, es fácil de debilitar con el ejemplo del ajedrez y de otros juegos que están determinados ininterrumpidamente por reglas universales (aun cuando no todo el desarrollo del juego está determinado directamente y en *todo* por reglas universales)[55]. En mi *Filosofía del ajedrez* he intentado mostrar detenidamente que también para explicar una partida concreta de ajedrez es menester recurrir, por una parte, a leyes estrictamente necesarias que valen convencionalmente e incluso a leyes ajedrecísticas lógicas y matemáticas y, por otra, a la libertad, sin que haya esa contradicción.

Pero si se absolutiza la causalidad según leyes de la naturaleza, que es *una* condición importante para el obrar libre e inteligente, y se declara que es la única forma posible de la causalidad, entonces esta causalidad natural absolutizada contradice efectivamente la libertad, como afirmaron con

[54] Cf. Josef Seifert, *Schachphilosophie*, pp. 21-26.

[55] En las Conferencias Príncipe Franz Josef II y Princesa Gina dictadas por Geach y en las lecciones dictadas por Elizabeth Anscombe en 1996 en la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein en el marco de su cátedra. Cf. Peter Geach, *Truth and Hope*.

razón Ingarden en el pasaje citado anteriormente y Kant en la prueba de la antítesis de la tercera antinomia, porque la autodeterminación libre del sujeto y la causalidad por libertad son un tipo de causalidad muy distinto de la causalidad según leyes de la naturaleza y no se pueden reducir nunca a esta. Si se reconoce, no obstante, la causalidad según leyes de la naturaleza como lo que efectivamente es, a saber: como *una forma* de causalidad, que gobierna muchos sucesos y muchos *aspectos de todos los sucesos físicos*, pero de ninguna manera *todo* el ámbito de la realidad, entonces puede reconocerse sin dificultad que es compatible con la libertad, y que no sólo la libertad es el presupuesto necesario para la causalidad de la naturaleza, sino también que la causalidad de la naturaleza es el presupuesto para obrar libre e inteligentemente en el mundo. Del mismo modo, para explicar una jugada de una partida de ajedrez, todo el mundo recurrirá a reglas convencionales y universalmente obligatorias propias del juego y a leyes necesarias del sentido del juego del ajedrez, pero nadie mantendrá la opinión de que estas reglas y leyes podrían explicar suficientemente por sí solas ni siquiera una única jugada, que «sigue a la precedente según una regla necesaria».

5.4. *Dos aporías auténticas de la libertad y la causalidad, que son dos antinomias aparentes*

Pero todas las partes de la solución de la tercera antinomia desarrolladas hasta ahora no resuelven todavía las dos dificultades mencionadas, a las que podemos llamar dos «aporías de la libertad» y que se pueden enunciar en las dos cuestiones siguientes:

1) Si, por una parte, todos los sucesos y cosas temporales necesitan en último término —justamente en razón de su comienzo temporal y en razón de su temporalidad estructu-

ral del antes y el después— una causa que no obre a su vez en el tiempo, ¿cómo, por otra parte, una causa atemporal y eterna puede explicar lo temporal, ya que parece imposible que una causa atemporal y eterna pueda tener efectos en el tiempo?

2) ¿Cómo puede ser libre el libre *obrar humano en el mundo*, dado que el principio esencialmente necesario de causalidad exige, en su aplicación especial a los sucesos temporales, que *todo cambio (por tanto, también todo acto humano libre) tenga una causa suficiente fuera de lo que ocurre en el tiempo?* Dicho con otras palabras, ¿no es una ilusión todo acto humano contingente, temporal y libre, ya que, en cuanto suceso temporal, tiene que ser producido por una causa distinta de él y, por tanto, tiene que estar determinado y no puede ser libre?

Consideremos, por de pronto, la primera cuestión:

1) Ya en Parménides encontramos el problema de que, por una parte, los sucesos temporales (y por tanto también los actos libres en el mundo) presuponen una causa eterna, pero, por otra, esta causa no podría explicarlos, ya que una causa eterna sólo puede producir efectos eternos.

Este problema, sin embargo, parece apuntar a una aporía típica y no a una antinomia. Pues cómo es que una causa eterna pueda tener efectos temporales, según se presupone para la explicación causal última de todos los entes finitos, es cosa que sobrepasa en efecto los límites de nuestro entendimiento, y mucho más los de nuestra imaginación, pero que sea imposible, no puede traerse a la evidencia en modo alguno. Ni siquiera la investigación más detallada muestra que sea absolutamente imposible un efecto temporal de una causa eterna, por muy insondable que sea. Kant mismo admite incluso en el hombre causas extratemporales que obran en el tiempo, a saber, en el caso del yo transcendental y de la libertad transcendental, que, según su opinión, tienen que considerarse como causas nouménicas de fenómenos en el tiempo.

Es más, admite incluso que unos y los mismos efectos dentro de los fenómenos son a la vez producidos libremente por el sujeto transcendental (cuando los sucesos temporales se consideran respecto de sus causas en sí, es decir, respecto de la subjetividad transcendental) y están también determinados (a saber, en la medida en que se piensan desde el punto de vista de su dependencia de otros fenómenos según la ley de la causalidad). Aun cuando esta concepción es de suyo contradictoria (como afirma el autor de este trabajo), Kant, sin embargo, cuando hace suposiciones de hecho contradictorias y en cualquier caso mucho más paradójicas (respecto de la producción de efectos temporales a partir de actos libres atemporales) que la suposición de que una causa atemporal, eterna, divina y libre de todo ser y todo obrar intramundanos tenga efectos temporales, no puede afirmar seriamente que esta suposición, que justamente constituye una parte de las tesis realmente paradójicas que él mismo defiende, sea contradictoria en sí misma.

2) La más grande aporía de la relación entre la causalidad y la libertad, que es quizás incluso una antinomia aparente, se halla, sin embargo, en la segunda dificultad mencionada, a saber: cómo se puede pensar la libertad de seres contingentes temporales. Curiosamente, Kant separa el problema de las antinomias de manera tan radical de su doctrina sobre la idea transcendental de Dios, que omite por completo esta aporía y otras antinomias aparentes. Esta circunstancia, en sí misma sumamente sorprendente, hay que atribuirla acaso a que el pensar sistemático de Kant, conducido con frecuencia por puntos de vista rígidos y cuasi-estéticos, responde más a coordinar con cada una de las tres ideas transcendentales una dificultad especial: con una (la idea del alma), el paralogismo, con otra (la cosmológica), las antinomias, con la idea transcendental de Dios, en cambio, la hipostación y subrepción inevitable que conduce a una ilusión transcendental

inevitable respecto de la idea de Dios, ya que podemos conocer a Dios a la vez como una pura idea de la razón y, sin embargo, tenemos que considerarlo además como un objeto transcendente, lo que constituye precisamente la «ilusión transcendental» inevitable.

Pero, en realidad, justamente la finitud de la libertad del hombre plantea problemas objetivos y profundamente aporéticos, que Kant no ha considerado como tales en su doctrina de las antinomias o sólo se ha referido a ellos en observaciones ocasionales[56]. Si, en efecto, el hombre existe objetivamente en el tiempo tanto en su ser corpóreo como también en su ser espiritual e incluso en su libertad, y tiene que depender, por tanto, de una causa que le es transcendente, ¿cómo puede entonces ser libre? Si se acepta que el hombre es totalmente dependiente en su ser de causas intramundanas que le preceden o incluso de una causa primera y que no hay nada en él que no sea producido por esta causa, entonces es aún incomprensible cómo puede ser compatible con la libertad esa dependencia de la causalidad externa o de la omnipotencia.

Esta dificultad es todavía más considerable que aquella que surge del problema, ya discutido a fondo por Cicerón y Agustín, de la coexistencia de la libertad humana y la *presciencia* divina. Hagamos por un momento una digresión sobre esta aporía que está fuera del círculo de problemas «causalidad-libertad». Esta aporía y antinomia aparente, que Kant considera en tan escasa medida como el problema de una libertad *contingente* y dependiente de una causa, puede formularse de esta manera: supuesto que se haya probado

[56] Pues la tercera antinomia afirmada por Kant resulta de manera forzosa y suficiente de la falsa formulación que propone de la «ley de causalidad», es decir, de la absolutizada causalidad según leyes de la naturaleza.

que el origen divino de las cosas conoce todos los entes futuros, ¿cómo un saber del futuro implícito en semejante omnisciencia puede ser compatible con la libertad de algunos seres en ese futuro y con la contingencia (no necesidad) de sus decisiones? ¿Cómo puede Dios conocer de antemano, o ya en una visión eterna, el obrar libre que todavía no existe de personas futuras que todavía no existen? Cicerón tuvo esto por imposible, porque impone al obrar humano la necesidad de la verdad del saber divino en cuanto al contenido. Agustín mostró que la necesidad de que suceda todo lo que Dios conoce eternamente de antemano y que suceda del modo en que lo conoce, es sólo la necesidad de que será todo lo que será, como fue todo lo que sucedió, y que todo ocurrirá según el conocimiento verdaderamente infalible del futuro. Pero esta necesidad no contradice la libertad, puesto que no es la necesidad de coacción, que es de especie completamente distinta, la cual contradiría la libertad y la suprimiría. Es más, como la omnisciencia divina conoce nuestros actos libres *como actos libres y no como determinados o como efecto de un* fatum, *no* sería verdadera si estos actos no fueran libres. La presciencia de actos *libres como actos libres garantiza, por tanto, la libertad*, en vez de suprimirla. No obstante, la aporía de cómo se puede conocer antes de la existencia de un ser libre el contenido de sus decisiones, sigue siendo una aporía profunda, un misterio natural en el sentido explicado.

Mayor todavía que esta aporía del concurso de la libertad humana y la presciencia divina es, sin embargo, la dificultad de cómo la dependencia ontológica total de un ente puede conciliarse con su libertad. No obstante, esta dificultad, que parece realmente insoluble, está muy lejos de producir una auténtica aporía en el sentido antes explicado, como veremos ahora.

5.5. *La prueba cartesiana de que la relación entre la libertad y la causalidad (omnipotencia) es una antinomia aparente, ya que es una aporía y no una antinomia, porque se dan conjuntamente sin contradicción la libertad (humana) finita, que es en último término evidente, y la dependencia causal respecto del ser absoluto*

El hecho de que la libertad humana y la omnipotencia divina se dan conjuntamente sin contradicción, lo ha expresado Descartes en el profundo pasaje siguiente:

> «En razón de lo que desde ahora hemos conocido de Dios, estamos seguros de que su poder es tan grande que cometeríamos un crimen si pensáramos que alguna vez habríamos sido capaces de hacer alguna cosa que él no hubiera ordenado previamente. Pero por ello podríamos fácilmente enredarnos en dificultades muy grandes si intentamos conciliar la libertad de nuestra voluntad con sus ordenamientos y si tratamos de entender esto, es decir, si tratamos de abrazar y como limitar con nuestro entendimiento toda la extensión de nuestro libre albedrío y el orden de la providencia eterna.
>
> En vez de ello nos ahorraremos toda molestia y nos libraremos de esta dificultad si observamos que nuestro pensamiento es finito y que la omnipotencia de Dios, por la que no sólo ha conocido desde toda la eternidad lo que es o lo que puede ser, sino que también lo ha querido [añadimos: o lo ha permitido libremente], es infinita. Lo que hace que tengamos bastante inteligencia para conocer clara y distintamente que este poder está en Dios; pero que no la tengamos bastante para comprender su extensión de tal modo que pudiéremos saber *cómo* deja las acciones de los hombres enteramente libres e indeterminadas; y que, por otra parte, estamos también tan seguros de la libertad y de la indiferencia de coacción que hay en nosotros, que no hay nada que conozcamos más claramente; de manera que la omnipotencia de Dios no debe impedirnos en modo alguno que estemos convencidos de ella [añadimos como explicación: de nuestra libertad e indiferencia]. Pues sería absurdo dudar de lo que apercibimos interiormente, y que sabemos por experiencia que está en nosotros, porque no comprendemos otra "cosa" que sabemos que es incomprensible por naturaleza [añadimos según el sentido: para nosotros]»[57].

Podemos interpretar también este pasaje en el sentido del análisis del carácter propio de las aporías, y de la respuesta correcta a ellas, que hemos desarrollado al comienzo. Así, si este no poder entender la conjunción de la libertad finita y la dependencia causal del hombre no se confunde con un ver positivamente la imposibilidad de esta conjunción, y se obtiene además con Descartes el conocimiento evidente de que el hombre es efectivamente libre y, sin embargo, a la vez dependiente de una causa absoluta, entonces de este modo indirecto se puede conocer con máxima certeza la compatibilidad de la libertad con la dependencia ontológica causal del hombre, aun cuando el «cómo» exacto de este darse conjuntamente nos siga siendo siempre misterioso.

Pero, ¿puede el hombre conocer realmente con evidencia última que es libre? Para resolver antinomias aparentes como las expuestas, que en nuestro caso toman más bien el carácter de misterios naturales y de aporías resolubles, tiene una importancia capital la cuestión de la indubitabilidad y evidencia del conocimiento de esos datos de los que parte la antinomia aparente o la aporía real. Pues si intuimos intelectualmente con evidencia las dos verdades entre las que se da una contradicción aparente, no nos podemos ni

[57] *Les Principes de la Philosophie*, 40-41, Tannery IX, 2, p. 42.

debemos dejar confundir por ninguna dificultad, aun cuando fueran diez mil (como dice Newman)[58], en el conocimiento seguro.

Preguntamos, pues: ¿se puede, por tanto, mantener en pie el carácter absolutamente indudable de la libertad afirmado por Descartes? En caso afirmativo, entonces entre nuestra libertad y nuestra dependencia causal última de nuestra causa en el ser absoluto no puede haber una contradicción insoluble. La evidencia absoluta, y en cierto sentido insuperable, del querer libre la ha visto también claramente Agustín, que en cierto pasaje la pone incluso por encima todavía de la del *cogito* en cuanto tal. Ni la esencia inteligible y necesaria de la libertad ni su existencia real en nosotros, nos dice Agustín, es dudosa ni es tampoco una mera hipótesis o una suposición. Sabemos con certeza indudable que somos libres[59], como también lo confirman tras él René Descartes[60] o Hans Urs von Balthasar[61]. Nada nos es más evidente que la libertad. Incluso nuestra propia existencia y nuestra vida consciente no se nos dan con evidencia mayor, aun cuando acaso las entendemos más fácilmente, prosigue Agustín. Conocemos nuestra libertad con la misma clase de evidencia inmediatamente refleja con la que conocemos nuestra propia existencia.

[58] El cardenal John Henry Newman dice que diez mil dificultades no justifican una sola duda.

[59] Agustín, *De libero arbitrio* II; *De Civitate Dei* V.

[60] René Descartes, *Discours de la Méthode*, ed. Charles Adam & Paul Tannery, pp. 1ss.; *Meditationes de Prima Philosophia*, pp. 1-561.

[61] Cf. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott*, pp. 186 ss. Cf. igualmente Balthasar, *TheoLogik*, *Wahrheit der Welt*, II, A. Wahrheit als Freiheit, 1; *íd.*, *Verità del Mondo*, pp. 96 ss. Cf. también Hans-Eduard Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, pp. 11 ss., en donde Hengstenberg propone algo así como un argumento del *cogito* referido a la evidencia inmediata de la libertad en el deber moral.

La conciencia de la propia voluntad libre —conocimiento que no puede ser un engaño— es *parte* de la evidencia del *cogito*, como descubre Agustín[62]. Es más, la existencia de nuestra voluntad libre en nosotros es tan evidente que su evidencia es en cierto respecto incluso más primaria y más indudable que la del *cogito* y la de todas las verdades evidentes dadas en el *cogito*. Pues aun cuando nosotros, *per impossibile*, pudiéramos engañarnos sobre todas esas verdades, dice Agustín, seguiría siendo, sin embargo, verdadero que no *queremos* errar, y de esta voluntad nuestra poseemos un conocimiento tan cierto, como explica Agustín, que sería la suprema desfachatez que se nos dijera que no sólo estamos en el error, sino que no queremos la verdad:

> «Además, si alguien dice: "no quiero errar", ¿no es cierto que no *quiere* errar, tanto si yerra como si no yerra? ¿Quién habrá que diga a este hombre si no es con sumo descaro: "acaso te engañas"? Pues, aun cuando se engañe en todo, no se engaña, sin embargo, en no querer ser engañado. Y si dice que sabe esto, añade un gran número cualquiera de cosas conocidas, y conoce que su número es infinito. Pues quien dice: "no quiero ser engañado, sé que no quiero esto y sé que sé esto", puede indicar a partir de esto, bien que con una expresión no conveniente, un número infinito de verdades conocidas»[63].

[62] Cf. también Ludger Hölscher, *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*, trad. por L. Hölscher: *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*. Cf. también Josef Seifert, *Back to Things in Themselves*, caps. 4-5.

[63] El texo latino dice:

> *«Item si quispiam dicat, errare nolo; nonne sive erres sive non erres, errare tamen eum nolle verum erit? Quis est qui huic non impudentissime dicat, Forsitan falleris? cum profecto ubicumque fallatur, falli se tamen nolle non fallitur. Et si hoc*

Naturalmente, en este caso no se puede interpretar esta prioridad en sentido absoluto. Pues objetivamente, como es obvio, la evidencia del conocimiento de nuestra libertad es por completo imposible sin el conocimiento evidente de nuestra existencia y de nuestra vida consciente, sin la cual tampoco sería posible que se nos diera la libertad. No obstante, la averiguación de Agustín es verdadera *secundum quid*, esto es, en el sentido siguiente: si admitiéramos que, *per impossibile*, todas las verdades dadas en el *cogito* fueran dudosas, siempre podríamos estar, sin embargo, seguros de que *queremos* evitar libremente el error y de que deseamos vivamente la verdad. Y esto es lo que quiere decir Agustín.

Esta misma idea de la evidencia absolutamente indubitable de la libertad la expresa también Agustín como parte del *cogito* en otro lugar:

> «¿Quién, sin embargo, duda de que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga? Puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda de qué duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Por tanto, aunque dude de otras cosas, de todas estas no debe dudar, porque si no existieran, no podría dudar de nada»[64].

---

scire se dicat, addit quantum vult rerum numerum cognitarum, et numerum esse perspicit infinitum. Qui enim dicit, Nolo me falli et hoc me nolle scio, et hoc me sciere scio ; jam et si non commoda elocutione, potest hinc infinitum numerum ostendere». (Agustín, *De Trinitate* XV, XII, 21).

[64] *De Trin.* X, X, 14:

«Vivere se tamen et meminisse et intellegere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat de his omnibus dubitare non debet quae si non essent, de ulla re dubitare non posset».

Ninguna de las formas posibles de autoengaño podría refutar tampoco la evidencia de este conocimiento, porque también ellas presuponen ya la evidencia del sujeto y de la voluntad libre[65].

Si quisiéramos investigar con más precisión el problema del conocimiento evidente de la libertad, podríamos distinguir todavía varias cosas distintas: 1) la experiencia inmediatamente evidente e internamente consciente de la ejecución internamente vivida de actos libres; 2) la evidencia de la libertad en el fenómeno que Karol Wojtyla llama «conciencia refleja», que precede a la reflexión y al conocimiento de sí mismo propiamente dichos[66]; 3) la no menos evidente reflexión y conocimiento de sí mismo expresos, en el que nos hacemos conscientes de la existencia de nuestra propia libertad, y que excluye todo error, no a tenor de su naturaleza como reflexión (puesto que en el terreno de la reflexión pueden en principio arraigar errores, en los cuales vamos más allá de lo dado), sino en razón de la intimidad y cercanía del contacto con las cosas que son propias de este conocimiento y en razón de su clara fundamentación en la experiencia indubitable, y 4) la intuición intelectual evidente de la esencia de la libertad en general, intuición en la que captamos los rasgos esenciales necesarios e inteligibles de la personalidad y de la libertad, que se realizan en toda libertad.

---

[65] Cf. D. von Hildebrand, «Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt. Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: "Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis"»; Josef Seifert, *Back to Things in Themselves*.

[66] Cf. Karol Wojtyla, *The Acting Person*, cf. también el texto (inédito) de la obra corregido y autorizado por el autor en la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein, Triesenberg/Vaduz. Cf. además Josef Seifert, «Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy».

El conocimiento claro e indubitable de nuestra libertad individual y personal depende, por una parte, de la experiencia inmediata y refleja de nuestro ser y de nuestra libertad y, por otra, de la intuición esencial inmediata de las notas necesarias y universales de la libertad y de su vínculo inseparable con la persona.

Pero si, por una parte, el conocimiento de la libertad es indudable y, por otra parte, podemos conocer también la necesidad de nuestra dependencia respecto de la voluntad y la omnisciencia de Dios, entonces, a partir de esta autodeterminación libre y creadora del hombre que se realiza en el tiempo, no cabe construir tampoco ninguna antinomia que pueda resistir la mirada crítica a la realidad. Pues aun cuando en este caso no podemos obtener una solución propiamente dicha de la aporía —como en el caso de la antinomia entre la libertad y la causalidad afirmada por Kant—, se nos revela, sin embargo, a) la evidencia del principio de contradicción, b) la clara intuición intelectual de la libertad humana y su dependencia del ser absoluto, c) la imposibilidad del conocimiento de una clara contradicción entre ambas, tanto la imposibilidad objetiva de una auténtica antinomia entre la libertad y la presciencia, como la imposibilidad de una contradicción interna de la autodeterminación libre en un ser que, sin embargo, es radicalmente dependiente desde el punto de vista ontológico. De este modo tampoco cabe establecer ninguna antinomia sobre la base de estas dificultades que presenta la relación entre la libertad y la causalidad, y que son mucho más profundas que las que Kant considera.

Entrar en este punto en la esencia de la libertad o en nuevas consideraciones y distinciones en torno a las dificultades mencionadas nos llevaría muy lejos del marco de este libro, puesto que en cualquier caso ya hemos abandonado el contexto estrictamente kantiano de la discusión o, mejor, hemos rebasado sus límites. Esto último resulta, sin embargo, justificado no sólo en razón del hecho de que en un estudio como este no pueden permanecer desatendidas por completo las raíces más profundas de la tercera antinomia kantiana ni cabe omitir un tratamiento positivo de la relación entre la libertad y la causalidad, sino también porque en esta obra nos ocupamos mucho más de los problemas objetivos de las cosas, de «las cosas mismas», que de una crítica de Kant.

Como resultado de esta breve investigación filosófica de los problemas, desatendidos en gran medida por Kant, que presenta la relación entre la causalidad y la libertad, retenemos lo siguiente: ni siquiera estas dificultades objetivas, que son mucho mayores que las que Kant trata y que podrían establecer una antinomia mucho antes que las que constituyen el objeto de las consideraciones de Kant, son suficientes en modo alguno para producir una auténtica antinomia.

5.6. *La autodeterminación del sujeto en la libertad como un término último de la causalidad y la imposibilidad, establecida en cierto sentido, de una nueva remisión del contenido de los actos libres a una causa fuera del sujeto mismo*

Finalmente, por lo que respecta al problema planteado de si no todo suceso en el tiempo (aun cuando se trate de la autodeterminación libre de la persona) requiere una causa y de si, por tanto, respecto de tales sucesos no se podría parar nunca de preguntar por una nueva causa o explicación, lo cual, sin embargo, excluiría la libertad, cabe decir lo siguiente: ¿es que es evidente que ninguna causa en el tiempo puede ser, en un sentido que hay que determinar suficientemente, una causa última e inexplicable? ¿Es que no se da inequívocamente esto como tal en la experiencia, puesto que en la libertad, también en la libertad humana (que incluso requiere aún, como es manifiesto, una nueva *causa prima non fatalis*, según hemos de discutir todavía), se halla en cier-

to sentido un comienzo absoluto, que prohíbe volver a preguntar otra vez por él? ¿Es que habría que considerar insuficiente la respuesta: «He hecho esto porque he querido»[67] y habría que exigir una nueva causa para que la libertad «sea la causa de su propia causación»? Aunque es cierto que hay también una dependencia causal de una causa primera, así como muchas otras razones de los actos libres, por ejemplo, motivos, que hacen que la libertad exista completamente como libertad e incluso la presuponen[68], en el dato originario de la libertad hay asimismo, sin embargo, algo último, que no requiere una nueva fundamentación, de manera análoga a como los primeros principios del ser o las leyes esenciales necesarias de toda índole no requieren un nuevo análisis ni lo permiten, como ya ha visto Aristóteles claramente[69], o de manera análoga a la primera causa, cuya verdadera imagen es el automovimiento de la libertad desde dentro, de tal modo que Platón pudo identificarlo en el *Fedro* con el comienzo absoluto de todo movimiento.

Al igual que, según Aristóteles, es signo de incultura filosófica exigir nuevas explicaciones para los primeros principios, así también es signo de incultura filosófica o, mejor, de estrechez de miras afilosófica querer preguntar una y otra vez ante la autodeterminación libre de la persona: «¿Por qué, pues, se ha determinado así la persona en su libertad?», con la esperanza no de encontrar exigencias positivas o motivos subjetivos del obrar *libre*, que son compatibles con el misterio de la autoposición propia de la libertad, que es absolutamente última y ya no susceptible de explicación, sino con la esperanza de hallar fuera del centro libre de la persona nuevas «causas» de la decisión libre. Por misteriosa y digna de asombro que sea esta autodeterminación espontánea y esta soberanía del sujeto libre, es también a la vez un dato evidente de experiencia, cuya esencia es accesible a la intuición intelectual filosófica de las esencias necesarias y de las conexiones esenciales necesarias y cuya realidad se da en nosotros mismos, como ha visto Descartes correctamente, con certeza absolutamente indudable.

[67] Agustín escribe sobre este estado de cosas:

> «Pues hacemos muchas cosas que, si no quisiéramos, no las haríamos nunca. A ellas pertenece en primer lugar el querer mismo: pues si queremos, existe; si no queremos, no existe; no querríamos si no quisiéramos». (*De Civitate Dei* V, X, 1).

[68] Cf. sobre esto J. Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, 22-25 (nota 10).

[69] Véase Aristóteles, *Segundos Analíticos*; *Tópicos*; *Metafísica*, libro Γ.

5.7. *La dependencia causal de los actos libres respecto de causas determinantes fuera del sujeto libre* (causae fatales), *sea en la naturaleza sea en una causa primera (causa atemporal-eterna) enteramente determinante de los actos y los sujetos libres, suprimiría la libertad, pero ello no ocurre en modo alguno en el caso de la dependencia respecto de una* causa non fatalis *divina que deje en libertad, es más, que haga libre*

Además de en esta forma profundamente cartesiana, a la aporía mencionada en último lugar cabe responder también de otra manera. Si se hace con Agustín[70] la distinción entre *causa fatalis* y *causa non fatalis*, se puede admitir por completo que una forma de causalidad que sobrepasa infinitamente nuestra comprensión, a saber, la causalidad divina creadora, puede producir también sujetos libres. Esta causa no determinante deja libre lo que produce. Naturalmente, nosotros no podemos comprender la sublimidad de esta causa que deja libre, pero intuimos intelectualmente con eviden-

[70] Esta distinción decisiva la hace Agustín también en *De Civitate Dei* V, 9.

cia que su existencia es condición de la posibilidad de la libertad finita. Nuestra libertad presupone una causa no constrictiva, una causa que nos deje libres. Aun cuando esto se le presenta primeramente a nuestro entendimiento finito como algo imposible, cabe comprender luego al menos que en modo alguno es claramente imposible, es más, que su realidad se prueba incluso como conclusión exigida por la evidencia de la libertad, por una parte, y por la evidencia de nuestra dependencia de una causa primera, por otra.

5.8. *Una «solución» especulativa de la antinomia aparente entre la libertad y la dependencia causal respecto de la omnipotencia: la omnipotencia como el único fundamento inteligible de la libertad finita, no como su opuesto – Sobre el genial intento de solución especulativa de la relación entre la libertad humana y la omnipotencia divina debido a Soeren Kierkegaard*

A la vista de la aporía a la que son llevados Agustín y Descartes al reflexionar sobre el hecho de que se dé a la vez la libertad humana y la dependencia total respecto de la primera causa absoluta, siempre que la conciban también claramente como una aporía que se basa en dos verdades evidentes y, por tanto, sólo *aparentemente contradictorias*, Soeren Kierkegaard intenta no quedarse en el mero reconocimiento del propio no saber, que, como hemos comprobado, es con lo que a este respecto se conformó Descartes[71].

Por digna de admiración que sea la clara intuición intelectual de Descartes respecto del carácter problemático de la relación entre la causalidad omnipotente y la libertad, Soeren Kierkegaard va considerablemente más allá. Avanza, en efecto, hacia el conocimiento de que entre la libertad, por una parte, y la dependencia respecto de la omnipotencia, por otra, no hay ninguna oposición, porque lo que se opone a la libertad del hombre es sólo una representación mundana y primitiva del poder como acto de someter totalmente, pero no la omnipotencia. Pues sólo la omnipotencia puede hacerse «tan liviana» que posibilite la libertad, ya que puede hacer también que aquello que crea sea autónomo y libre y, en este sentido, independiente de ella misma. Así, la omnipotencia sería precisamente, ante todo, la única causa condigna de un ser libre. Por tanto, en vez de habérnoslas en este caso con oposiciones irreconciliables, se nos descubre la relación evidente, y necesariamente condicionada de manera recíproca, entre la libertad humana absolutamente evidente —la libertad de un ser humano contingente— y la omnipotencia divina, sólo y exclusivamente la cual es capaz de producir la libertad:

> «Lo máximo que puede hacerse en general a favor de un ser, lo máximo hacia donde se le puede llevar, es hacerlo *libre*. Justo para poder hacer esto se requiere la omnipotencia. Esto parece extraño, pues precisamente la omnipotencia parece hacer dependiente. Pero si se quiere pensar la omnipotencia, se verá que precisamente en ella se halla la determinación de poder retirarse nuevamente en la exteriorización de la omnipotencia, de tal modo que justo por ello lo hecho por la omnipotencia se hace independiente. (...) Todo poder finito hace dependiente; sólo la omnipotencia puede hacer independiente, crear de la nada lo que en sí tiene consistencia, porque la omnipotencia «se retira» continuamente (...) sin renunciar lo más mínimo a su poder (...). Esto es lo incomprensible: que la omnipotencia no sólo puede crear lo más imponente de todo, la totalidad visible del mundo, sino que puede producir lo más frágil de todo, un ser independiente frente a la omnipotencia. Por tanto, la omnipotencia, que con su

[71] Cf. René Descartes, *Principios de la filosofía*, 39-41.

mano poderosa puede estar tan pesadamente en el mundo, puede hacerse a la vez tan liviana, que lo hecho reciba independencia.

Es tan sólo una representación deplorable y mundana del poder el que cuanto mayor sea, más pueda someter y hacer dependiente»[72].

6. Los problemas de las antinomias en torno a la libertad y la causalidad y sus soluciones: ¡más allá de Kant!

Nos hemos visto obligados, tras refutar la tercera antinomia kantiana entre la libertad y la causalidad, a extendernos más allá del tratamiento que el propio Kant hace de este problema y a ampliar este problema en su enorme dimensión objetiva, que en gran parte permaneció oculta a Kant, porque ni planteó ni resolvió las cuestiones más importantes de las antinomias entre la libertad y la causalidad. Por eso resultó imprescindible tomar el asunto desde más lejos con el fin de probar la ausencia de contradicción del ser y el hecho de que una filosofía realista y objetivista en modo alguno nos conduce necesariamente a contradicciones y antinomias, como Kant afirmó. Pero el tomar el asunto desde más lejos, por más que nos haya conducido a un ámbito clásico completamente nuevo de problemas entre la libertad y la causalidad, no nos ha apartado por entero de Kant, sino que más bien nos ha permitido darnos cuenta asimismo de la notable estrechez de la concepción kantiana de las antinomias, que se muestra, por ejemplo, en que el filósofo apenas toca, y en cualquier caso no desarrolla, toda una serie de aporías y posibles antinomias aparentes que conciernen a la relación entre la causalidad y la libertad humana así como a la libertad absoluta, sino que en Kant se encuentra una visión restringida a un aspecto, por lo demás muy limitado, del círculo de problemas que plantea la relación entre la causalidad y la libertad. Esto se debe especialmente a la sistematización esquemática de la filosofía kantiana, según la cual sólo *puede* haber antinomias precisamente en el seno de las ideas cosmológicas, y sólo en cuatro de los incondicionados cosmológicos (totalidades) correspondientes a la tabla de las categorías, y, por tanto, sólo *puede* haber cuatro antinomias. No pudimos limitar nuestra investigación del problema de las antinomias ni al planteamiento de Kant ni a su solución, sino que tuvimos que tratar de dirigir nuestra mirada a este problema clásico fundamental en toda su amplitud y resolverlo en la medida de lo posible.

[72] S. Kierkegaard, *Papirer* VII, I, 141, pp. 49-50.

III

BREVE PANORÁMICA DE LA VERSIÓN KANTIANA DE LAS TRES RESTANTES ANTINOMIAS Y DE LA POSIBLE SOLUCIÓN FILOSÓFICA DE ELLAS

Es menester indicar al menos brevemente las razones por las que, a mi parecer, las tres restantes antinomias son meramente aparentes. Al hacerlo, prescindo en esta ocasión de la compleja estructura lógica de las antinomias kantianas, tal como aparecen especialmente en el seno de los sistemas modernos de lógica simbólica. Antes bien, en lo que sigue me concentro en el núcleo que pertenece a la filosofía natural, la antropología y la metafísica propio de estas antinomias, con lo que, sin embargo, espero indicar distinciones y diferenciaciones dentro de la argumentación y la exposición kantianas de las antinomias que también podrían tener repercusiones considerables para la formalización lógica de la argumentación y podrían dar un nuevo fundamento, por ejemplo, a los cuidadosos análisis lógico-formales de otros autores, como Loparic, Bennett o Strawson[1], y llevar a análisis lógicos más precisos. Pues en lo que sigue se somete a una breve investigación crítica las tesis y premisas doctrinales de Kant[2].

---

[1] Cf. sobre ello, por ejemplo, Zeljko Loparic, «The Logical Structure of the First Antinomy», pp. 282ss. Cf. también Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*; así como el comentario de Strawson a la dialéctica en la *Crítica de la razón pura* de Kant, en P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 77.

[2] Cf. para una exposición de estas antinomias también Karl Vogel, *Kant und die Paradoxien der Vielheit. Die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der Kritik der reinen Vernunft*.

La primera antinomia afirmada por Kant concierne, como es sabido, a la cuestión disputada, ya discutida en la Antigüedad tardía y en la filosofía árabe[3], pero especialmente en el *Comentario a las Sentencias* de Buenaventura[4] y en las obras de Tomás de Aquino y Ockham[5], de si el mundo ha de tener o no ha de tener un comienzo temporal (y límites espaciales). Quizás deberíamos dar una vez más la palabra a Kant mismo y ver cómo fundamenta la primera antinomia:

«Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y según el espacio también está encerrado en límites.

Prueba.

Pues si se admite que el mundo no tiene un comienzo

«Antítesis: El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio.

Prueba.

Pues supóngase que tiene un comienzo. Como el comien-

[3] Cf. W. L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, sobre autores judíos y árabes a este respecto. Cf. también *íd.*, «Kant's First Antinomy and the Beginning of the Universe»; *íd.*, «Diskussion der Ewigkeit der Welt»; *íd.*, «Whitrow and Popper on the Impossibility of an Infinite Past», pp. 166ss. Cf. también la tesis de Popper criticada por Craig en Karl Popper, «On the Possibility of an Infinite Past: A Reply to Whitrow». Cf. también Josef Seifert, *Essere e persona*, cap. 10. Además de Craig y yo mismo otros autores han defendido la evidencia filosófica del comienzo temporal del cosmos. Cf., por ejemplo, Pamela M. Huby, «Kant or Cantor: that the Universe, if Real, Must Be Finite in Both Space and Time».

[4] Buenaventura 2 *Sententiarum* 1.1.1.2.1-6. Respecto de los precursores de la primera antinomia en el conflicto sobre la eternidad del mundo en Aristóteles, Buenaventura y Tomás de Aquino cf. Peter van Veldhuijsen, «Kant and the Eternity of the World: A Historico-critical Reading of the First Antinomy». Convenimos por completo con la conclusión del autor, según la cual en este caso no se trata de una auténtica antinomia, pero en modo alguno nos adherimos a la razón que da de ello, según la cual esto se puede conocer *considerando la discusión histórica de la cuestión*.

[5] Cf. como prueba de que Ockham (lo que se comprende en razón de su nominalismo) rechaza en esta cuestión la posición de Buenaventura y coincide con Tomás de Aquino en que es posible la eternidad del mundo, Norman Kretzmann, «Ockham and the Creation of the Beginningless World».

en el tiempo, entonces habrá transcurrido una eternidad hasta cualquier momento dado y, por tanto, habrá transcurrido una serie infinita de estados, subsiguientes unos a otros, de las cosas en el mundo. Ahora bien, la infinidad de una serie consiste precisamente en que nunca puede completarse mediante una síntesis sucesiva. Por tanto, es imposible una serie cósmica infinita ya transcurrida y, en consecuencia, un comienzo del mundo es una condición necesaria de su existencia; que era lo primero que había que demostrar.

Respecto de lo *segundo*, si se admite a su vez lo contrario, entonces el mundo será un todo infinito dado de cosas existentes a la vez. Ahora bien, la magnitud de un *quantum* que no está dado dentro de ciertos límites a toda intuición*,

[*Podemos intuir un *quantum* indeterminado como un todo cuando está encerrado entre límites, sin tener que construir su totalidad por medida, es decir, por síntesis sucesiva de sus partes. Pues los límites determinan ya la integridad, ya que separan todo lo demás.]

zo es una existencia antes de la cual precede un tiempo en el que la cosa no existe, tiene que haber precedido un tiempo en que el mundo no existía, es decir, un tiempo vacío. Pero en un tiempo vacío no es posible el nacimiento de ninguna cosa, porque ninguna parte de ese tiempo tiene en sí, mejor que otra, una condición distintiva de la existencia mejor que de la no existencia (tanto si se admite que nace por sí o por otra causa). Por tanto, en el mundo pueden comenzar muchas series de cosas, pero el mundo mismo no puede tener comienzo alguno y es, por tanto, infinito con respecto al tiempo pasado.

Por lo que concierne a lo segundo, supóngase primeramente lo contrario: que el mundo es finito según el espacio y limitado; en ese caso se encuentra en un espacio vacío que no es limitado. Habría, pues, no sólo una relación de las cosas *en el espacio*, sino también de las cosas *con el espacio*. Ahora bien, como el mundo es un todo absoluto, fuera del cual no se encuentra ningún objeto de la intuición y, por tanto, ningún correlato

no puede ser pensada de ningún otro modo que por medio de la síntesis de las partes; y la totalidad de semejante *quantum* tiene que ser pensada por medio de la síntesis completa o por adición repetida de la unidad a sí misma**.

[**El concepto de la totalidad no es en este caso otra cosa que la representación de la síntesis completa de sus partes, porque, como no podemos extraer el concepto por la intuición del todo (que en este caso es imposible), sólo podemos comprenderlo, al menos en la idea, por la síntesis de las partes hasta la consumación del infinito.]

Por tanto, para pensar como un todo el mundo que llena todos los espacios, tendría que considerarse que la síntesis sucesiva de las partes de un mundo infinito es completa, es decir, habría que considerar que ha transcurrido un tiempo infinito en la enumeración de todas las cosas coexistentes; lo cual es imposible. Por tanto, no puede considerarse que un agregado infinito de cosas reales es un todo dado y, por tanto, del mundo con el que esté en relación, entonces la relación del mundo con el espacio vacío sería una relación con *ningún objeto*. Pero semejante relación y, por tanto, también la limitación del mundo por el espacio vacío no es nada; por tanto, el mundo no está limitado en el espacio, es decir, es infinito respecto de la extensión*.

[*El espacio es meramente la forma de la intuición externa (intuición formal), pero no es un objeto real que pueda ser intuido exteriormente. El espacio antes de todas las cosas que lo determinan (lo llenan o lo limitan) o, más bien, que dan una *intuición empírica* según su forma, no es otra cosa, bajo el nombre de espacio absoluto, que la mera posibilidad de fenómenos externos, en la medida en que o pueden existir en sí o añadirse a fenómenos dados. La intuición empírica, por tanto, no está compuesta de fenómenos y de espacio (de percepción y de intuición vacía). Lo uno no es correlato de la síntesis de lo otro, sino que están unidos en una y la misma intuición empírica

tampoco que está dado *a la vez*. Por consiguiente, un mundo *no es infinito* según la extensión en el espacio, sino que está encerrado en sus límites; que era lo segundo que había que demostrar».

como su materia y su forma. Si se quiere poner una de estas dos cosas fuera de la otra (el espacio fuera de todos los fenómenos), entonces surgen de aquí toda clase de determinaciones vacías de la intuición externa, que no son, sin embargo, percepciones posibles; como, por ejemplo, el movimiento o la quietud del mundo en el infinito espacio vacío, determinación de la relación de ambos que nunca se puede percibir y es también, por tanto, el predicado de un mero ente de razón]»[6].

Para comprender esta primera antinomia y, dentro de ella, el ensayo kantiano de probar la tesis tenemos que confrontarnos por de pronto con el concepto que se formó Kant de lo infinito. Para ello consideramos tan sólo en este caso lo infinito dentro del mundo finito y no el *infinito absoluto* que, según pienso, se construye exclusivamente sobre la idea de la perfección y, en verdad, de las *perfecciones puras*, esto es, Dios, cuya infinitud llamó Hegel «infinitud cualitativa». Bolzano utiliza esta misma terminología en el contexto de su crítica a la designación despreciativa que hace Hegel de las infinitudes en el seno de lo finito, a las que llama «malas infi-

---

[6] Kant, *KrV*, B 454ss.

nitudes»[7]. En el marco de su fundamentación de la tesis de la primera antinomia, Kant dice lo siguiente sobre lo infinito: «Ahora bien, la infinidad de una serie consiste precisamente en que nunca puede completarse median-

[7] Cf. Bernard Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*, § 11, pp. 7ss.:

> «Ahora bien, con este infinito que les es tan bien conocido a los matemáticos no están todavía satisfechos algunos filósofos, sobre todo de la época moderna, como Hegel y sus seguidores; lo llaman con desdén el mal infinito y pretenden conocer todavía otro infinito, muy superior y verdadero, el infinito cualitativo, que sólo se encuentra en Dios, en particular, y en lo Absoluto, en general. Si piensan el infinito matemático, como Hegel, Erdmann y otros, sólo como una cantidad que es variable y no tiene límites en su crecimiento (lo que, desde luego, muchos matemáticos, como pronto veremos, han propuesto como explicación de su concepto), entonces yo mismo me adhiero a su crítica de este concepto de una cantidad que se incrementa al infinito sin alcanzarlo nunca».

Sin embargo, Bolzano opina erróneamente que este «infinito cualitativo» se puede reducir a aquel *infinito cuantitativo* que no es ni variable ni inalcanzable, como la infinita cantidad de puntos de una línea:

> «Lo que no admito es sólo que el filósofo conozca un objeto al que pueda atribuir justificadamente el predicado de la infinitud sin haber demostrado antes en este objeto, en algún respecto, una cantidad infinita o, con todo, una multiplicidad. Si puedo explicar que incluso en Dios, en cuanto ser que consideramos como la unidad perfectísima, se pueden mostrar puntos de vista desde los que distinguimos en él una multiplicidad infinita, y que hay sólo estos puntos de vista desde los que le atribuimos la infinitud, entonces apenas será necesario explicar además que semejantes consideraciones están también en la base de todos los otros casos en los que se usa correctamente el concepto del infinito. Digo ahora: llamamos infinito a Dios porque tenemos que reconocerle facultades de más de una especie que poseen una magnitud infinita. Así, tenemos que atribuirle una facultad cognoscitiva que es verdadera omnisciencia, por tanto, un conjunto infinito de verdades, porque comprende todas en general, etc. Y ¿cuál sería entonces el concepto de infinito verdadero que se nos quiere imponer en vez del que se propone aquí?».
>
> *Ibíd.*, p. 8.

Este concepto cualitativo del infinito lo encontramos, por ejemplo, en el *Monologion* de Anselmo, cap. 15, así como en Duns Escoto. Cf. Alan Wolter, *Duns Scotus, Philosophical Writings*. También he tratado de fundamentar este concepto, racialmente distinto, del infinito absoluto, que tiene un carácter primariamente axiológico y ontológico, en Josef Seifert, *Sein und Wesen*, y Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, y en mi artículo «Esse, Essence, and Infinity: a Dialogue with Existentialist Thomism».

te una síntesis sucesiva». La cuestión sigue siendo, como es obvio, si la expresión «síntesis sucesiva» es clara[8] y si con ello se alcanza la esencia de lo infinito. Pensemos en los modos en los que Bolzano, por ejemplo, trata de determinar lo infinito de una totalidad (de un conjunto) y de rechazar los falsos significados de lo infinito. Así, recusa en primer lugar el concepto de lo infinito introducido por Cauchy y otros, que es el de «una cantidad variable (...), cuyo valor crece ilimitadamente y puede en el fondo llegar a sobrepasar cualquier cantidad dada, por grande que sea su magnitud». No admite la tesis: «El límite de este crecimiento ilimitado es la cantidad infinitamente grande»[9], y con toda razón, a mi entender. En segundo lugar, y también justificadamente, rechaza Bolzano la concepción de Espinosa, según la cual «sólo es infinito aquello que no es susceptible de incremento adicional alguno o aquello a lo que no se puede añadir (adicionar) nada más»[10]. Pues evidentemente se aumenta la cantidad infinita de puntos, es decir, la multitud de puntos de una línea de 5 cm de longitud si todavía se le añaden también los que se encuentran en la línea de 5 cm que le es más próxima, etc. En tercer lugar, Bolzano rechaza también la concepción según la cual «lo infinito es lo que no tiene un fin»[11]. Pues en ese caso, si el concepto de «fin» se entendiera temporalmente, el punto mismo, que no tiene ningún límite, sería infinito, lo que acaso no se le ha ocurrido a nadie excepto a Hegel[12]. En cuarto lugar, también recha-

[8] La tesis contraria la defiende M. Fried en «Kant's First Antinomy: A Logical Analysis».

[9] Cf. Bernard Bolzano, *Paradoxien*, p. 9.

[10] *Ibíd.*, p. 10.

[11] *Ibíd.*

[12] *Ibíd.*, p. 11.

za Bolzano la idea de lo infinito, defendida por Fries, como lo «incompletable», es decir, la opinión de que «es infinitamente grande lo que es mayor que cualquier magnitud asignable», en la que distingue tres significados de «asignable» [13]. Ve diversas dificultades y limitaciones en este concepto de infinitud, que limita, por ejemplo, las infinitudes a lo real y pasa por alto las infinitudes en el seno de lo ideal, como la infinitud de las proposiciones en sí verdaderas [14]. Todavía fustiga más como algo perjudicial la relativización del concepto de lo infinito, que es inherente al intento de definir lo infinito mediante su relación con el ser dado, con la experiencia, con el contar, etc.:

> «Sin embargo, pregunto a cada cual si en todo caso no entiende las palabras finito e infinito en un sentido, y —si en la ciencia ha de hacerse un uso provechoso de ellas— tiene también que entenderlas necesariamente sólo en ese sentido, en el que siempre se refieren a una cierta propiedad *intrínseca* de los objetos así llamados, y en modo alguno a una mera relación de los objetos con nuestra facultad cognoscitiva, con nuestra sensibilidad incluso (tanto si podemos tener experiencia de ellos como si no)» [15].

Expone convincentemente su crítica a todo concepto de lo infinito que lo subjetiviza o lo psicologiza al ponerlo en relación con nuestra «recolección en el pensamiento», etc. [16] Rechaza Bernard Bolzano toda psicologización del concepto de infinito, tal como la encontramos también en Kant, y su explicación mediante la recolección real o posible en el pen-

[13] *Ibíd.*
[14] Cf. sobre ello también *loc. cit.* § 13, pp. 13ss.
[15] Cf. Bernard Bolzano, *Paradoxien*, pp. 12-13.
[16] Cf. por ejemplo, *ibíd.* § 14, pp. 14ss.

samiento [17] y considera que el concepto de lo infinito, al igual que el de lo imposible, es un concepto objetivo, que se ha de definir por medio del acuerdo o la contradicción con las «puras verdades conceptuales» [18], y que es un concepto irreductible [19]. Por muy meritorio que sea todo esto, él mismo define, sin embargo, el concepto de lo infinito de una manera insuficiente, ya que renuncia a toda nueva determinación del contenido.

A pesar de la necesaria crítica de Bolzano al concepto kantiano de lo infinito y a pesar de sus valiosas distinciones de las diversas definiciones erróneas de lo infinito, encontramos, sin embargo, que hay muchas cosas verdaderas en la fundamentación que hace Kant a favor de la imposibilidad de que pueda haber transcurrido realmente un tiempo infinito, y a ello se encaminan las siguientes consideraciones.

A la parte de este problema de las antinomias que, en la primera antinomia de Kant, se refiere a la tesis sobre la finitud necesaria del tiempo, respondería Buenaventura diciendo que el mundo tiene que haber tenido necesariamente un comienzo temporal, mientras que Tomás argumenta que es pensable un mundo finito y eterno y que sólo por la fe, no filosóficamente, podría mostrarse que tal mundo es imposible [20].

El núcleo acaso más profundo del argumento de Buenaventura que está de acuerdo con los argumentos kantianos a favor de la tesis de un necesario comienzo temporal del mun-

[17] Cf. *loc. cit.* pp. 14-20.
[18] *Ibíd.* p. 20.
[19] Radicalmente opuesto a esta interpretación de la primera antinomia es Milton K. Munitz, «Kantian Dialectic and Modern Scientific Cosmology».
[20] Cf. sobre esta diferencia de opinión entre Tomás de Aquino y Buenaventura: Francis J. Kovach, «The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas — A Critical Analysis». Sobre la historia de las dos primeras antinomias desde Zenón pasando por P. Bayle, Leibniz, Wolff y el joven Kant, cf. K. Vogel, *Kant und die Paradoxien der Vielheit.*

do es que, en la esencia de una serie temporalmente infinita y, por tanto, sucesiva, se halla que nunca puede ser recorrida *actualmente* por medio de fases o pasos sucesivos (finitos y que se siguen unos a otros temporalmente). Este argumento se toma, en efecto, de la naturaleza de las cosas. En este caso, en oposición a muchas otras tesis de la «Antinomia de la razón pura», son válidas realmente las palabras de Kant: «Cada una de estas pruebas se deriva de la naturaleza de la cosa y se ha prescindido del provecho que podrían proporcionarnos los sofismas de los dogmáticos de ambas partes»[21]. A pesar de una serie de consideraciones, ya discutidas, contra el concepto de lo infinito utilizado por Kant, podemos formular efectivamente con Kant la intuición intelectual que subyace en este caso:

> «El verdadero concepto (transcendental) de lo infinito es que la síntesis sucesiva de la unidad en la medición de un *quantum* no puede completarse nunca. Este contiene, por tanto, una multitud (de unidad dada) que es mayor que todo número; lo cual es el concepto matemático de lo infinito. De aquí se sigue con toda seguridad que no puede haber transcurrido una eternidad de estados reales sucesivos hasta uno dado (el momento presente) y, por tanto, que el mundo tiene que tener un comienzo»[22].

Por problemático que sea, a la luz de la crítica de Bolzano, el concepto de lo infinito que está en este caso en la base, la idea de que no cabe completar un tiempo infinito por medio de segmentos temporales sucesivos se hace especialmente evidente, sin embargo, en el ejemplo de una duración temporal futura. Un ser temporal cuya duración sigue año

[21] Cf. Kant, *KrV*, B 458 (Observación a la tesis de la primera antinomia).
[22] Kant, *KrV*, B 460.

tras año, billón de años tras billón de años, no puede alcanzar en toda la eternidad —por mucho que permanezca en el ser— una *duración infinita actual*; es más, ni siquiera puede acercarse a ella en lo más mínimo. Si se piensa esta idea hasta el final, parece que resulta claro que también un ser inmortal (en este sentido de eternamente duradero) que avance temporalmente en su ser, nunca puede llegar a ser actualmente eterno ni aun acercarse siquiera a esta meta. Por tanto, este ser, por mucho que dure e incluso auque no tenga fin, sigue estando, sin embargo, infinitamente lejos de la duración infinita en el ser. Para este ser la infinitud es siempre, en consecuencia, «futuro eterno», es siempre una mera «infinitud potencial», como lo expresaría Aristóteles y como también lo ha explicado Ernst Bloch, en cuyo pensamiento tienen un papel capital el carácter incompleto del futuro y su potencialidad, que excluye el agotarse[23]. Si se transfiere esta idea al pasado, cabe decir que, en verdad, el mundo siempre habría podido existir «ya antes» o, mejor, que para el mundo o para otro ser temporal no hay en el pasado ningún límite que sea cada vez de una duración potencialmente *más larga*, pero que los seres temporales no pueden ser infinitamente actuales respecto de su pasado en la misma medida en que tampoco lo pueden ser respecto de su futuro: precisamente porque es imposible que la duración infinita actual se realice yuxtaponiendo fases de ser de índole temporal, vale para el pasado (a pesar de todas sus otras diferencias con el futuro) lo mismo que vale para la duración futura. De aquí se sigue, por tanto, que es necesario que el mundo y el tiempo hayan tenido un comienzo. Cabría considerar que esta idea esencial de

[23] Esta diferencia, desarrollada en la *Física*, la utiliza Aristóteles sobre todo en la refutación de las antinomias de Zenón; desempeña en general un papel importante en la filosofía aristotélica. Cf. también Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*.

la argumentación de Buenaventura es también decisiva para el argumento kantiano a favor de la tesis de la primera antinomia, en el que en cualquier caso se aducen como sus premisas más relevantes la imposibilidad de completar *sucesivamente* una serie infinita y la tesis de que un mundo sin comienzo supone justamente esta imposibilidad. Dado que yo comparto por completo la idea esencial de esta prueba a favor de la tesis[24] y la he expuesto detalladamente de otra manera[25], prescindo en este lugar de un nuevo desarrollo de esta argumentación.

La idea más importante que se alega en la prueba de la antítesis contra un comienzo temporal del mundo (o del tiempo) es la de que ya el concepto de un «comienzo» presupone necesariamente un «antes», sólo mediante el cual se puede determinar un punto temporal como «comienzo». En este sentido el comienzo se determina negativamente como lo que *no* era *antes* de X[26]. Si el tiempo o el mundo hubieran de haber «comenzado», entonces tendría que ser verdad que ambos no eran *antes* de este comienzo suyo. Pero con ello se presupone ya, a su vez, el tiempo. Por tanto, es imposible que el tiempo (y, si consideramos, con Kant, que es imposible un tiempo vacío, también el «mundo») haya tenido un comienzo, sino que tiene que ser infinito.

No cabe mostrar tan fácilmente como en el caso de la tercera antinomia que esta antinomia es una paradoja lógica que se basa en una definición o imposición artificiosa y contradictoria (como la de una ficticia «ley de causali-

[24] Cf. también la discusión sobre ello en *Aletheia* I (1977).

[25] Cf. Josef Seifert, *Essere e persona*, cap. 10.

[26] Cf. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 77, donde Strawson trata como un juicio negativo la antítesis temporal de Kant. Cf. sobre ello también Loparic, «The Logical Structure of the First Antinomy».

dad», según la cual todo suceso «sigue» a otro «según una regla», formulación en la que se confunden el evidente *principio de causalidad*, según el cual todo *cambio* y todo ente contingente exigen una causa eficiente, con una supuesta ley universal de la causalidad, según la cual las leyes de la naturaleza se asemejan a reglas universales). Más bien, la primera antinomia parece por de pronto «desprenderse» efectivamente de la realidad y del dato del tiempo y de lo temporal. Sin embargo, también se puede desenmascarar esta antinomia como sólo aparente, y esto, en verdad, por medio del descubrimiento de un equívoco en el concepto de «comienzo», que recuerda al equívoco del concepto de «ley de causalidad» del que ya nos hemos ocupado en el marco de la discusión crítica de la tercera antinomia[27].

El juicio de que el tiempo (el mundo) tiene un «comienzo» puede significar, en efecto, cosas completamente diferentes. En un caso, la tesis de que el mundo tiene un comienzo se puede interpretar en el sentido de que el tiempo (el mundo) no ha recorrido actual y sucesivamente una serie infinitamente grande (esta serie *infinitamente grande* tendría que contraponerse a la extensión —discutida por Zenón— limitada por ambos lados, pero que es *infinitamente divisible*, y delimitarse frente a ella). La necesidad de un comienzo en este sentido del tiempo y del mundo ha sido ya expuesta efectivamente, según nos parece, por Buenaventura y también por la idea esencial de la prueba kantiana a favor de la verdad de la tesis de la primera antinomia. Por tanto, el mundo tiene un comienzo en este sentido.

[27] Leo Freuler, en su artículo «Les antinomies cosmologiques de Kant», manifiesta dudas, a mi entender injustificadas, sobre una prueba de esta índole.

Ahora bien, en la antítesis, cuya prueba explica que el tiempo no puede «tener un comienzo», el concepto de «comienzo» tiene que entenderse de otra manera, si es que la antítesis ha de ser verdadera y su prueba, válida. La negación de un posible comienzo del mundo o del tiempo tiene que significar en este caso que no puede haber un comienzo del mundo en el sentido de que quede excluido todo estar «previamente» o «antes», siquiera sea potencialmente, de este comienzo. Lo que se prueba en la antítesis es sólo, por tanto, que no puede haber un comienzo absoluto de la duración temporal en el sentido de que a este «comienzo» no le «preceda» absolutamente *nada*, es decir, ninguna «duración»; formulado con más precisión, lo que en ese caso se prueba como imposible es que no tendría sentido alguno decir: antes de que existiera el mundo (de que existiera el tiempo), no había mundo; o antes de que hubiera mundo y tiempo, no había nada finito. Que no puede haber efectivamente un comienzo absoluto del mundo y del tiempo en este sentido en el que a este «comienzo» no le precede de ninguna manera una duración o un estado, se prueba acertadamente en la antítesis.

Pero estas dos tesis no se oponen en modo alguno entre sí contradictoriamente; no sólo esto: más bien se implican recíprocamente, dado que el argumento de que ningún ente *temporal puede recorrer realmente una duración infinita*, supone precisamente que este ente siempre habría podido ser todavía «posterior» y «anterior», podría haber existido «desde hace más tiempo» y podría existir «todavía por más tiempo». En este argumento se admite precisamente la infinitud potencial del pasado y el futuro, y por ello —en razón de la limitación de toda unidad de la duración temporal y de la verdadera infinitud del futuro potencial— se niega que se puedan recorrer realmente.

Nada impide, por tanto, que las dos tesis de la primera antinomia sean —no falsas, como piensa Kant, sino— verdaderas. La tesis es verdadera si el «no tener un comienzo», que excluye la tesis del comienzo temporal del mundo, se entiende de tal modo que sólo se afirme que es imposible que el mundo pueda haber recorrido actualmente una duración temporal infinita real en fases sucesivas de duración temporal. Si es esto lo que se quiere decir, entonces el mundo tiene que haber tenido efectivamente un comienzo.

Por el contrario, es, en efecto, imposible que el mundo hubiera tenido un comienzo en ese sentido de que no hubiera habido un «previamente» y un «antes» siquiera potenciales del mundo, de tal manera que ya siempre —también antes de que el mundo existiera— habría podido existir el mundo, y con él el curso del tiempo real y actual. Pues justamente así como en el futuro siempre hay un «más tarde» y nunca cabe toparse con un «fin» absoluto del futuro, así también hay una análoga ausencia de límites temporales en el pasado. Ha de afirmarse semejante serie potencialmente infinita de «antes» y «después» y de ahí que también ha de negarse un «comienzo» que la excluya o un «fin» del tiempo en este sentido.

La diferencia decisiva entre el pasado y el futuro es, sin embargo, que el futuro comprende por esencia la potencialidad del «todavía no», mientras que el pasado implica por esencia la actualidad del «haber sido ya real». De ahí que sea posible un «ser realmente sin fin» en dirección al futuro en razón de la mera potencialidad de la infinitud futura, mientras que un «ser pasado realmente infinito» comprendería necesariamente un haber recorrido realmente este pasado y, por tanto, una infinitud actual de la duración y es por esta razón imposible. En consecuencia, se puede pensar, en verdad, al mundo como realmente sin fin, pero no como realmente sin principio, como ya consigna Kant por razones parecidas en la prueba de la primera antinomia y en su aclaración. O mejor dicho, dado que en este caso no se trata de

una mera necesidad de pensar, sino de una necesidad objetiva esencial: el mundo puede seguir existiendo *realmente* sin fin, pero es imposible que no tenga un comienzo.

También tras este descubrimiento del equívoco oculto en el concepto de «comienzo», y tras la breve exposición de la solución de la primera antinomia construida sobre la base de esta aclaración, seguimos todavía enfrentados a una cierta aporía, en la medida en que sigue siendo incomprensible para nuestro espíritu el que en definitiva se den conjuntamente estas dos proposiciones, es decir, el sentido en que el tiempo ha de tener un comienzo y el sentido en el que no puede tener un comienzo. Pero este enigma oculto en el fondo de las cosas y del tiempo no impide que podamos conocer claramente las dos verdades que en mutuo y necesario enlace y unidad están en la base de la «primera antinomia» erróneamente postulada por Kant, a saber: «El mundo tiene un comienzo real de su duración, al igual que el tiempo mismo, en la medida en que no puede haber recorrido una duración sucesiva infinita». No obstante, ni el tiempo ni el mundo tienen un comienzo absoluto en el sentido de que no siga teniendo sentido decir: «No existían antes de comenzar; y habrían podido ser ya antes de existir efectivamente». En una dirección semejante apuntan los intentos de solución de las antinomias kantianas propuestos por Hedwig Conrad-Martius[28].

[28] Cf. la prueba kantiana de la antítesis. Cf. también H. Conrad-Martius, *Der Raum*, pp. 49ss., esp. p. 53: «En realidad, la tesis y la antítesis están situadas en planos diversos y no se contradicen nunca». No carece acaso de interés observar que la fe cristiana y especialmente el dogma católico han reconocido ya desde siempre la «doble» verdad de que el mundo y el tiempo en un sentido tuvieron un comienzo (común) y que, a la vez, en otro sentido el tiempo no pudo tener un comienzo absoluto y de ahí que hayan «resuelto», aun cuando sin explicación filosófica, la aparente (primera) antinomia (kantiana). Véase Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n.° 951, 3002.

La segunda antinomia de Kant concierne a la cuestión de si la realidad material (la realidad en el espacio) es infinitamente divisible o si consta de partes simples. Sin que sea preciso entrar en este punto en las razones a favor y en contra de esta posición[29], adviértase tan sólo que el decisivo concepto de «simplicidad», que aparece tanto en la tesis como en la antítesis de la segunda antinomia, es completamente equívoco y tiene al menos tres significados distintos, como también ocurre, por lo demás, en la doctrina de las mónadas de Leibniz, a la que se retrotraen las argumentaciones esenciales de la segunda antinomia kantiana. En primer lugar, se puede tratar de la simplicidad en el sentido de una unidad de materia o de energía, que ciertamente llena el espacio (y en este sentido no es simple «matemáticamente»), pero que es indivisible fáctica y físicamente, como el «átomo» que buscaban los antiguos o las últimas partículas elementales de la física moderna (sean *quanta* de energía, *charms* u otros). En otro lugar ya hemos intentado mostrar que —aun cuando empíricamente no pudiera hallarse nunca esta parte elemental material absolutamente indivisible— es de hecho necesario admitir que en la base de toda composición real de la materia a partir de partes mutuamente separables tienen que encontrarse en último término partes constitutivas materiales «simples», a partir de las que se efectúa toda composición de la materia. Sobre la base de las razones expuestas en ese lugar[30], que en gran parte se cubren con los argumentos a favor de la tesis kantiana, así como en el seno del organismo hay una célula como último principio vivo y real de construcción, así también en el seno del ser material real tiene que haber un

[29] Cf. sobre esto, por ejemplo, Brigitte Falkenburg, «Kants zweite Antinomie und die Physik». Cf. también Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, pp. 458ss.

[30] Véase Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem*, pp. 33-37.

elemento de la materia de índole material y que no sea ya divisible, dado que la materia no puede ser un continuo ni puede estar compuesta por la nada. Por tanto, la tesis de la segunda antinomia es correcta en este punto, pues en la base de toda composición de la materia tiene que haber una parte constitutiva «simple» en nuestro sentido[31]. Pero estas partes simples elementalísimas no son en modo alguno simples en sentido matemático, sino que ellas mismas se extienden espacialmente.

Esto nos conduce al segundo significado de «simplicidad», que aparece en la discusión kantiana de la segunda antinomia, tan embrollada por equívocos. En este segundo sentido sólo es simple el punto matemático o, mejor, el punto que se encuentra realmente en el espacio, en cuanto «puro lugar sin extensión», como lo definieron los antiguos matemáticos. Es imposible atribuir a la materia o a cualquiera de sus partes la simplicidad en este sentido como ausencia de todas las partes o todos los puntos que se encuentran unos fuera de otros en el espacio, como trata de mostrar la prueba kantiana de la antítesis[32] y como en otro lugar se ha justificado con más detalle[33]. Ningún ser material puede encontrarse en el punto absolutamente inextenso que no posee ninguna dimensión ni puede tampoco coincidir con semejante punto. (Ni siquiera el espacio mismo puede estar compuesto de puntos, aunque lo admitieran los pitagóricos). De este modo, la prueba de la antítesis de la segunda antinomia es también completamente correcta, sólo que no prueba lo opuesto contradictorio de la tesis, circunstancia que queda encubierta sólo por el equívoco en el concepto kantiano de «simplicidad», que tiene los dos significados radicalmente distintos que se han citado.

---

[31] Cf. sobre la fundamentación kantiana de esta suposición especialmente *KrV*, B 462 y 464.

[32] *KrV*, B 463, 465, 467.

[33] Cf. Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem*, pp. 5-15, 26-33; 39-119.

Es de lo más notable, sin embargo, que a Kant (como ya a Leibniz antes que él) no se le haya hecho claro que hay un tercer sentido, y radicalmente distinto, de «simplicidad», que tiene tan poco parentesco con los dos primeros que su confusión con ellos sólo puede resultar desconcertante[34]. Se trata de la simplicidad de un alma o de una sustancia espiritual. Esta «simplicidad» se opone, ciertamente, también al estar compuesto de partes realmente separables o que están separadas en el espacio. Pero un ser simple en este sentido no podría ser, por razones que no es menester desarrollar aquí, ni parte constitutiva de la materia, como las partículas elementales simples, ni estar localizado en el espacio, como el punto. Pues al *espíritu simple* (al alma simple) le falta no sólo toda composición, sino también toda localización espacial. No puede estar por esencia *en un lugar del espacio completamente determinado* o en un punto de intersección de dos líneas. Estas propiedades de lo *matemáticamente simple* faltan por necesidad a lo espiritualmente *simple*. Pero precisamente por necesidad esencial la *simplicidad del alma* excluye la estructura que llena el espacio, aun cuando *de facto indivisible*, de las partículas elementales. Por ello la indivisibilidad del alma, del yo, que reconocen Chisholm y Kant, es a la vez esencialmente distinta de la simplicidad de una partícula elemental indivisible, con la que Chisholm parece querer identificar al yo[35]. En realidad, sin embargo, del yo simple está excluido con la misma necesi-

---

[34] El mismo defecto respecto de esta distinción lo encontramos también en Roderick Chisholm (quien, sin embargo, más tarde reconoció esta distinción en discusiones que pudimos mantener en la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein). Cf. Roderick Chisholm, «Brentano's Conception of Substance and Accidents»; *íd.*, «Is There a Mind-Body Problem?».

[35] Cf. *íd.*, *The First Person*; *íd.*, *Person and Object*.

dad el poseer un diámetro de 0,0001 micrón que el ser divisible[36]. Tan pronto como se considera todo esto, no podría saltar a la vista con más claridad la diferencia esencial que separa las tres especies de simplicidad.

Así, pues, si Leibniz y Kant piensan, como es manifiesto[37], que las pruebas inequívocas a favor de la primera especie de simplicidad tendrían algo que ver con las pruebas a favor de las sustancias simples en el tercer sentido de simplicidad, entonces es que esta opinión se apoya en un puro equívoco del término «simple», como ha quedado demostrado en el marco de una investigación sobre el problema cuerpo-alma[38]. Pero como este aspecto del problema de las antinomias no concierne a su peculiaridad como antinomias, sino sólo a su implicación para el problema del alma, podemos desatender en esta ocasión esta parte de las consideraciones de Kant.

Para nuestro propósito basta con establecer que también en la segunda antinomia ambas pruebas y ambas tesis son, pues, válidas, o, en su caso, verdaderas (y no ambas falsas, como supone Kant), si se entiende, como se ha mostrado aquí, que prueban estados de cosas muy distintos y que no están en mutua oposición contradictoria. Así, llevando a cabo las necesarias distinciones entre los diferentes conceptos de simplicidad, desaparece por completo la apariencia de

[36] En nuestras reiteradas discusiones sobre esta cuestión en la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein, Chisholm pareció admitir también esto. A ello se suma la suposición, que da la impresión de ser desacertada fisiológica y neurológicamente, de que una partícula elemental a la que falta toda la estructura nerviosa y el entero carácter de lo vivo pueda ser idéntica al yo indivisible viviente, como Chisholm opina en sus escritos citados, pero que en las muy francas discusiones pareció reconocer como cuestionable.

[37] Cf. Kant, *KrV*, B 464, 470, 471.

[38] Cf. Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, pp. 33ss.

la segunda antinomia kantiana. En el marco de la prueba ofrecida por Kant se expone luego, por una parte, que la materia no puede tener, ni en el sentido del punto matemático ni en el sentido del alma, «partes simples» de las que constara realmente (antítesis); asimismo se prueba que la materia tiene que tener partes simples en el primero de los sentidos que hemos distinguido. De ahí, como es obvio (aun cuando la prueba de la tesis fuera tan concluyente como la de la antítesis y sea por completo evidente la suposición de que es imposible que la materia real pueda ser un continuo como el del espacio), no cabe establecer en modo alguno una antinomia, puesto que en este caso no se trata en absoluto de dos tesis contradictorias.

Finalmente, la cuarta antinomia concierne a la cuestión de la dependencia del mundo mutable y contingente respecto de la existencia[39]. En la discusión kantiana de esta presunta antinomia, la prueba de la tesis que ofrece Kant y su prueba de la antítesis coinciden en el supuesto de rechazar un ser necesariamente existente *fuera* del mundo como fundamento de la existencia contingente *en el mundo*[40].

Ahora bien, si se hace con Kant la suposición citada de que un ser necesario fuera del mundo no podría fundamentar la existencia contingente dentro del mundo, entonces es menester admitir también con Kant la cuarta antinomia. Pues entonces cabe probar, por una parte, que es imposible que un ser necesariamente existente pueda existir dentro del mundo (del ser temporal y, por tanto, contingente); pero al mismo

[39] Para una exposición histórica de la relación de la cuarta antinomia con la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, cf. Peter Baumanns, *Kants vierte Antinomie und das Ideal der Reinen Vernunft*.

[40] *KrV*, B 480-483. Cf. sobre ello también la crítica de Kant a la prueba cosmológica de la existencia de Dios (*KrV*, B 631-642).

tiempo, justamente bajo la citada suposición (es decir, una vez que se ha excluido un ser necesariamente existente fuera del mundo como explicación del mundo), hay que admitir por otras razones evidentes que hay algo que existe necesariamente en el mundo. Pues es imposible que un ser contingente en su existencia pueda explicar por sí mismo su propia existencia y sólo puede tener su última explicación en un ente necesario, como ya ha enseñado desde siempre la antigua prueba de la contingencia (por ejemplo, en la forma de la *tertia via* de santo Tomás de Aquino)[41]. Por tanto, de hecho, de la suposición de Kant se puede demostrar concluyentemente tanto la tesis como la antítesis de la cuarta antinomia.

Ciertamente, en la razón que Kant expone a favor de esta suposición se trata de hecho de una auténtica aporía en el sentido determinado anteriormente. Se trata, en efecto, de la cuestión de cómo un ente necesariamente existente y fuera del mundo, que permanece en un ser puro e idéntico originariamente en toda la eternidad (cuyo «siempre» eterno, como dice Plotino, sería arrojado de su «trono del ser» por un llegar a ser futuro, mientras que para el ente finito todo apartarse del futuro aboliría su ser y su duración)[42], puede producir por su libertad, a pesar de la necesidad de su existencia, entes contingentes. Se trata además de la cuestión de cómo un ser absoluto, sin estar él mismo en el tiempo, puede tener, sin embargo, efectos en el tiempo. Pero esta aporía, que

[41] Cf. el intento de fundamentar nuevamente las cuatro primeras de las cinco vías tomistas en mi *Essere e persona*, caps. 10-14.

[42] Plotino, «Sobre la eternidad y el tiempo», *Eneadas* III, 7, 4:

> «Si a lo que ha llegado a ser se le quita el "será", entonces inmediatamente no es, puesto que tiene que adquirir continuamente su ser; pero si a lo que no ha llegado a ser se le añade el "será", entonces se le derriba del trono del ser. Era manifiesto que el ser no era suyo por esencia si llega a ser en el ser inminente y en el haber llegado a ser y en el llegar a ser más tarde».

se remite a nuestro «no poder entender realmente», no puede confundirse en modo alguno con una supuesta intuición intelectual de la imposibilidad de conocer semejante relación causal metafísica entre el ser eterno y el ser temporal, es decir, no puede reinterpretarse como esa supuesta intuición intelectual. En realidad no tenemos la inaudita intuición intelectual metafísica de semejante incompatibilidad, como Kant supone.

Además, Kant contradice en este lugar de manera especialmente llamativa toda su filosofía, ya que no sólo admite una intuición intelectual de la esencia del «ser en sí» temporal y eterno, que por lo general rechaza, sino que pone incluso esa intuición intelectual de la esencia de ese misterioso ámbito de la relación entre el tiempo y la eternidad de un modo tan pleno, que con toda certeza no la poseemos.

Por lo demás, esta suposición kantiana de que un ser necesario y eterno que fuera distinto del mundo no podría tener ningún efecto en el mundo temporal y, por tanto, no podría explicar el ser contingente de los entes del mundo[43], está en contradicción de manera desconcertante con la solu-

[43] Cf. Kant, *KrV*, B 480-482:

> «Pero ese algo necesario pertenece él mismo al mundo sensible. Pues suponed que esté fuera del mundo sensible; entonces la serie de los cambios del mundo derivaría de él su comienzo sin que, sin embargo, esa causa necesaria perteneciese, por su parte, al mundo sensible. Ahora bien, esto es imposible. Pues como el comienzo de una serie temporal sólo puede estar determinado por aquello que le precede según el tiempo, es menester que la condición suprema del comienzo de una serie de cambios exista en el tiempo en que esta serie aún no existía (pues el comienzo es una existencia a la que precede un tiempo en el que la cosa que comienza no existía aún). Por tanto, la causalidad de la causa necesaria de los cambios y, por tanto, también la causa misma pertenece al tiempo y, por consiguiente, al fenómeno (en el que el tiempo sólo es posible como forma suya); en consecuencia, no puede pensarse separada del mundo sensible en cuanto conjunto de todos los fenómenos. Así, pues, en el mundo mismo se contiene algo absolutamente necesario (sea la entera serie cósmica misma o una parte de ella)».

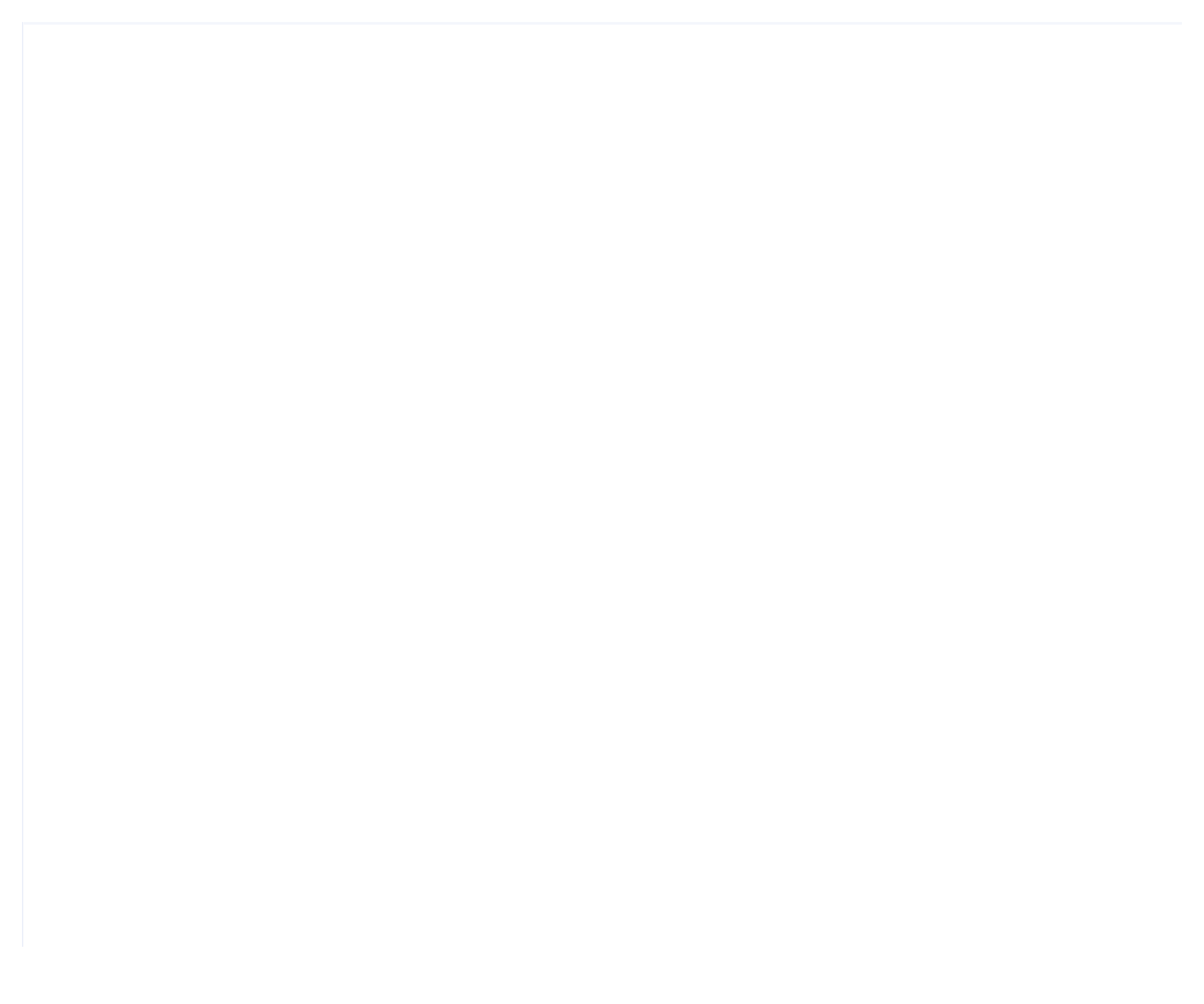
BIBLIOTECA FILOSÓFICA «EL CARRO ALADO»
DIRECTOR: LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

SUPERACIÓN DEL ESCÁNDALO DE LA RAZÓN PURA

LA AUSENCIA DE CONTRADICCIÓN DE LA REALIDAD, A PESAR DE KANT

JOSEF SEIFERT





Título original:
ÜBERWINDUNG DES SKANDALS DER REINEN VERNUNFT
Die Widerspruchsfreiheit-trotz Kant

Traducción
ROGELIO ROVIRA

ISBN: 978-84-7057-515-0
Depósito legal: M. 15.681-2007

Printed in Spain

Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

Dedicado de todo corazón a mi padre,
a quien se le ha concedido un espíritu claro
y una sabiduría grande aun en una edad avanzada
y a quien debo infinitamente mucho,
con ocasión de su nonagésimo primer cumpleaños.

CONTENIDO

* Para obtener indicaciones más precisas sobre todas las obras citadas en las notas a pie de página, es menester consultar la bibliografía.

PROLEGÓMENOS

¿Ausencia de contradicción del ser y el pensar o contradicción de ambos como «escándalo de la razón»? Esta pregunta circunscribe los problemas fundamentales de que trata este libro, los cuales tienen un papel en la filosofía y en su historia mucho mayor de lo que comúnmente se admite. Esta obra trata de cuestiones fundamentales de la ontología y, a la vez, de la matemática y la lógica y, con ello, de todas las ciencias. Pues si en el pensar humano o incluso en el mismo ser pensado pueden presentarse contradicciones insolubles e inevitables, entonces ya no existe ni lógica ni ciencia alguna o bien hay que concebir la realidad misma como llena de contradicciones, lo que en último término convierte al ser mismo en absurdo y contradictorio. Las incomprensibilidades y aporías que se presentan en muchos dominios, pero sobre todo las contradicciones aparentemente inevitables que revisten la forma de antinomias y paradojas parecen, por tanto, sacudir los cimientos de toda racionalidad, con efectos que se adentran en la política y aun en la teología[1].

En la *Crítica de la razón pura* de Kant el problema de las antinomias desempeña un papel al que no se ha atendido en demasía, a pesar de ser decisivo. Escribe, en efecto, Kant:

---

[1] Cf., por ejemplo, Pablo López Álvarez, «Dialéctica y razón finita. (Sobre la recepción de Kant en el pensamiento del joven Lukacs)». El autor investiga las repercusiones de las antinomias kantianas en la dialéctica y el irracionalismo epistemológico y en el conservadurismo político de la primera filosofía de Lukacs. Cf. también Matthew Lamb, «The Notion of the Transcultural in Bernard Lonergan's Theology». En ese trabajo se investiga el papel que tiene en la teología el problema de las antinomias y la «solución transcultural» que de ellas ensaya Lonergan.

«La investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., no ha sido el punto del que he partido, sino la antinomia de la r(azón) p(ura) (...); ella fue la que primeramente me despertó del sueño dogmático y me llevó a la crítica de la razón misma, para suprimir el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma»[2].

También Hegel confirma la importancia central que tiene la antinómica en la *Crítica de la razón pura* de Kant y ratifica a la vez el papel fundamental que tuvo en el hundimiento de la anterior filosofía realista clásica y en el comienzo de la «filosofía moderna»[3]:

---

[2] Immanuel Kant, *Carta a Garve del 21-IX-1798,* XII 257/8. Considero enteramente plausible esta tesis de Kant sobre su propia obra, aun cuando la primera aparición del problema de las antinomias se pueda retrotraer hasta el período precrítico de la filosofía kantiana. El papel de las antinomias en la filosofía precrítica de Kant no merma el cometido fundamental que han tenido las antinomias para apartar al filósofo del realismo. Cf. Mark Glouberman, «Rewriting Kant's Antinomies: A Meta-Interpretative Discussion». Aunque Glouberman documenta convincentemente las raíces precríticas de la idea de antinomia en Kant, con ello no ha mostrado, como piensa, que la importancia del problema de las antinomias para la génesis de la filosofía crítica subjetivista de Kant sea mucho menor que lo que afirman el propio Kant y muchos de sus intérpretes.

[3] Para una defensa moderna de la exposición y la crítica hegelianas de la antinomia de la razón pura kantiana, especialmente respecto de los supuestos referidos al contenido de la interpretación kantiana de la lógica formal, cf. Sally Sedgwick, «Hegel on Kant's Antinomies and Distinction Between General and Transcendental Logic». Sobre la opinión de que Kant, con su exposición de las antinomias, ha considerado refutado el realismo, si bien no en sentido metafísico, pero sí en sentido epistemológico, cf. Henry E. Allison, «Kant's Refutation of Realism». Sobre la relación de la versión kantiana y la hegeliana del problema de las antinomias, especialmente respecto de la filosofía kantiana de la historia, cf. también Tirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History,* y del mismo autor, «Kant and the History of Philosophy».

«Estas antinomias kantianas continúan siendo una parte importante de la filosofía crítica; ellas son sobre todo las que consiguieron el derrumbe de la metafísica anterior y pueden considerarse que son un tránsito principal a la filosofía moderna, ya que ayudaron especialmente a aportar la convicción de la nulidad de las categorías de la finitud (...) sólo la visión más profunda de la naturaleza antinómica o, más genuinamente, de la naturaleza dialéctica de la razón muestra en general que *todo* concepto es una unidad de elementos opuestos, a los que cabría dar, por tanto, la forma de afirmaciones antinómicas»[4].

Y este problema fundamental que plantea especialmente la antinómica kantiana en la *Crítica de la razón pura*, a la que nos limitamos en este libro a tenor de su título[5], llega en sus repercusiones hasta Dilthey[6], Wittgenstein y Derrida[7], e incluso hasta el llamado pensamiento postmoderno[8]. El pre-

---

[4] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I. B., II. Abschn., Anm. 2 (III, 216-217).

[5] Como es claro, también sería menester investigar cuidadosamente, en un trabajo más extenso, las demás antinomias que aparecen en la tercera *Crítica* y en otros escritos de Kant; por ejemplo, la antinomia que Kant afirma en la *Crítica del Juicio* entre el mecanicismo y la teleología y que muchos autores consideran que reviste más importancia que las de la *Crítica de la razón pura*. Cf., por ejemplo, Véronique Zanetti, «Nomologie et anomie: lecture de deux antinomies».

[6] Sobre analogías interesantes entre las antinomias de Kant y contradicciones parecidas de la «teoría de la concepción del mundo» de Dilthey, cf. Thomas J. Young, «The Hermeneutical Significance of Dilthey's Theory of World-Views».

[7] Cf. sobre esto, por ejemplo, Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*. El autor investiga el problema de las antinomias en Kant y en Hegel y discute sus repercusiones en los elementos irracionalistas y en las ideas sobre los límites de la razón de Wittgenstein y Derrida.

[8] Cf. sobre esto, por ejemplo, J. Hoogland, «Die Uitdrukkingskracht van de transcendentale Denkkritiek» («La fuerza expresiva de la crítica transcendental del pensamiento»). El autor argumenta con razón que las antinomias tienen un significativo papel en la filosofía postmoderna. Hace notar que el filósofo holandés de la Reforma Herman Dooyeweerd (1894-1977), que enseñaba un fideísmo de principio y un escepticismo filosófico-teórico, ha defendido en su «crítica

sente libro se propone en primer término exponer el problema de las antinomias, aporías y paradojas lógicas como un problema fundamental de la filosofía en general y encontrar una respuesta al aparente escándalo de que la razón incurre en contradicción interna, que se suscita por las antinomias. Se analizan diversas especies de fenómenos que se recogen habitualmente bajo el título de «antinomias» y que se confunden con frecuencia entre sí. Partiendo de una exposición y una crítica de las antinomias kantianas, trataremos de mostrar que las antinomias que Kant afirma son sólo antinomias aparentes, es decir, que no son auténticas contradicciones insolubles e inevitables, propias, según opina Kant, de toda filosofía que piensa de manera realista, y que por ello esa «única piedra de toque» (test) de la filosofía crítica no constituye en modo alguno una prueba genuina de su validez[9]. Antes bien, en el caso de estas antinomias se trata de meras paradojas lógicas, que tienen sus raíces, por una parte, en problemas auténticos y profundos (aporías) y, por otra, en ambigüedades y en interpretaciones erróneas de principios fundamentales, así como en los equívocos que resultan de ello. En lo que sigue se investigarán estas antinomias y se resolverán sobre la base filosófica del realismo fenomenológico[10]. Con ello se superará lo que Kant llama el «escándalo de la razón» y se mostrará que en modo alguno resulta justificada la tesis de la filosofía transcendental según la cual el giro copernicano a la subjetividad de todo *a priori* es el único camino para superar este escándalo[11]. Por el contrario, es justamente la solución kantiana de las antinomias la que está gravada con nuevos problemas y contradicciones, según se probará también en el presente libro.

transcendental de la razón teórica» ideas originales sobre el origen de las antinomias, a saber, que en ellas se dogmatiza la autonomía de la razón teórica. De este modo, este pensador ha de considerarse en estrecha conexión con el problema de las antinomias en la filosofía actual y constituye un vínculo con el postmodernismo. No es pertinente entrar en el contenido más detallado y en una discusión crítica de esta tesis ni en la cuestión de si cabe verificarla, por ejemplo, en la escuela de Dooyeweerd en Rhode Island (Young y otros).

[9] Para una exposición histórica del problema de las antinomias en el Kant «precrítico» y «crítico» y en Leibniz en relación con el idealismo transcendental de Kant y especialmente de su distinción entre «cosa en sí» y «fenómeno», cf. Walter Patt, *Transzendentaler Idealismus*.

Nuestras consideraciones se dirigen, por tanto, a las antinomias kantianas, que ocupan un lugar fundamental en el seno de la entera filosofía de Kant. En su ejemplo concreto se intenta demostrar la inexistencia de antinomias auténticas en general.

Para el fin subordinado de fundamentar una filosofía realista y defenderla contra objeciones se ha elegido un análisis de las antinomias kantianas, porque dichas antinomias han surgido en un momento extremadamente significativo de la historia de la filosofía y porque han tenido un papel histórico importante en el nacimiento de una crisis general del con-

[10] También otros autores tratan de proponer una solución realista del problema de las antinomias. En una filosofía basada en Nicolai Hartmann, Hans P. Neisser trata de defender un «realismo transcendental» contra las antinomias kantianas. Sobre mi crítica al intento de Hartmann de fundamentar un realismo que, sin una ruptura de principio con los supuestos de Kant, admite una coincidencia parcial de categorías subjetivas y objetivas, cf. Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* I. Teil, Kap. 1-3; II. Teil, Kap. 1-2. Cf. Hans P. Neisser, «Are Space and Time Real?».

[11] Sobre el papel del problema de las antinomias para el surgimiento de la filosofía transcendental, cf. también Moltke Gram, *The Transcendental Turn: The Foundations of Kant's Idealism*. Sobre la crítica de Schroeder a un kantismo propio anterior, que estaba estrechamente unido al problema de las antinomias, cf. M. R. Wielema, «J. F. L. Schroeder: Aanhanger in Tegenstander van Kant». Schroeder (1744-1845), en muchos aspectos comparable a Thomas Reid y a Charles Sanders Peirce, desarrolló una teoría del mundo natural como signo de una realidad transcendente.

cepto de evidencia, así como de las pruebas de la ausencia de contradicción de los sistemas.

Las antinomias y las paradojas lógicas tienen en el seno de la lógica y de la filosofía un poder de fascinación semejante al de los enigmas o los problemas de ajedrez[12], y son numerosos los filósofos que han tratado de solucionarlas. Sin embargo, en último término, en el problema de las antinomias no nos las habemos meramente con una especie de enigma filosófico fascinante y con el juego de encontrar su solución, ni siquiera tan sólo con un problema fundamental en el marco de la crisis, nacida en el siglo XX, de la lógica y la matemática y de la consideración filosófica de estas ciencias rigurosas[13].

Antes bien, en el problema de las antinomias nos las habemos con una pretensión básica de la filosofía y del carácter racional de la realidad y del conocimiento en general. Pues si los fundamentos y los problemas centrales de la lógica y de la matemática, pero también, y tanto más, de la antropología filosófica, la filosofía de la naturaleza y la metafísica, si el problema cuerpo-alma, de la materia, de la causalidad y la libertad, etc., conducen a contradicciones inevitables, entonces quedan en tela de juicio las bases del conocimiento y aun acaso la ausencia de contradicción del ser mismo.

[12] Cf. sobre ello Josef Seifert, *Schachphilosophie*.

[13] El problema de las antinomias lo han vivido los matemáticos puros de una manera mucho menos lacerante que los lógicos, de lo cual es característico F. Kaufmann. Cf. el muy sucinto tratamiento de las antinomias en Felix Kaufmann, *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung. Eine Untersuchung über die Grundlagen der Mathematik,* cap. 6. Cf. también la nueva edición italiana de esta obra: F. Kaufmann, *L'infinito in Matematica*, pp. 267-275. Este autor opina que las antinomias pueden solucionarse fácilmente mediante la eliminación de lo infinito y por ello declara que los supuestos que están en la base de las antinomias, en la medida en que incluyen la infinitud actual, carecen de sentido.

Por tanto, en el problema de las antinomias nos las habemos también con los fundamentos de la metafísica y de la teoría del conocimiento. Pues así como es menester dudar de la inteligibilidad y realidad del ser si se encuentran contradicciones en sus estructuras, a lo que parece, más evidentes, así también no se está en buenos términos con el conocimiento humano si nos conduce a contradicciones inevitables. En consecuencia, el esfuerzo por el conocimiento de la verdad objetiva y por la metafísica es inseparable del esfuerzo por resolver el problema que Kant llamó «escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma».

De un modo especialmente detenido se analizará la tercera antinomia kantiana de la relación entre la libertad y la causalidad.

La pretensión fundamental del libro, sin embargo, no es de ninguna manera ofrecer un análisis histórico, sino una investigación sistemática de la realidad. En esa investigación Kant tiene el papel de representante del polo opuesto de mis propios resultados sistemáticos. Como fuentes de inspiración me han servido, junto a Aristóteles, en primer término Bernard Bolzano, Edmund Husserl, Alexander Pfänder, Alexius Meinong y, sobre todo, Adolf Reinach.

Adolf Reinach fue una de las cabezas más importantes del movimiento fenomenológico, como lo muestra de una manera particularmente elocuente el estudio de sus *Obras completas*, editadas y prologadas por Karl Schuhmann y Barry Smith, pero también el de obras de bibliografía secundaria[14]. Ya al comienzo de mis estudios filosóficos me entusiasmó la audaz solución que propuso Reinach al problema

[14] Cf. Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*. Indicaremos las obras de bibliografía secundaria en el contexto oportuno.

de la objetividad de las leyes matemáticas y me impresionó poderosamente su solución de aquellos problemas filosóficos de la matemática y de la física cuya respuesta es imprescindible para solucionar las antinomias de Zenón y de Kant[15]. Me refiero a esos graves problemas filosóficos de la matemática cuya solución será imprescindible para el cumplimiento de nuestra tarea de resolver el problema de las antinomias y el problema de los fundamentos provocado por ellas[16], por ejemplo, la cuestión de si la negación del tan elemental como evidente postulado de las paralelas de la geometría euclidiana y su sustitución por postulados antievidentes en las geometrías no-euclidianas no sólo está justificada matemáticamente, sino si filosóficamente «tiene los mismos derechos». Y ¿no fue precisamente por medio de las antinomias y las paradojas por lo que se han confirmado los resultados de la física moderna, resultados que habían abandonado con mucho la evidencia como criterio del conocimiento y que asestaron un nuevo golpe demoledor a la objetividad del conocimiento en general, y sobre todo al conocimiento inmediatamente evidente?

En este caso, hablar meramente de «carácter no intuitivo» me produjo la impresión de un eufemismo. Cuando se admiten semejantes suposiciones, como la de que en un plano no puede trazarse ninguna paralela entre una línea y un punto, no están en juego objetos «no intuitivos», sino que se produce un conflicto con todo lo evidente.

[15] Cf. Adolf Reinach, «Über Phänomenologie».

[16] Con estas palabras me remito a un trabajo posterior sobre las paradojas lógicas. Sobre los antecedentes del hecho y los motivos de que, como se ha indicado, los matemáticos hayan tomado mucho menos en serio que los lógicos el problema de las antinomias y de las paradojas lógicas, cf. Liliana Albertazzi, «L'Infinito per ecceterazione», pp. 7-63. Cf. también la interesante obra de F. Kaufmann, que hay que incluir en la filosofía intuicionista de la matemática.

Para resolver antinomias, como las kantianas, que conciernen al tiempo, al movimiento, al espacio, al infinito, etc., resulta decisiva una filosofía del espacio[17], del tiempo, de los números, del movimiento y de otros datos emparentados. Precisamente la posibilidad de un conocimiento objetivo y plenamente filosófico de estos datos es, sin embargo, difícil de defender a la vista del desarrollo moderno de la matemática y la física, y sobre todo a la vista de la teoría de la relatividad de Einstein, así como de las antinomias y paradojas lógicas[18]. Y, no obstante, he considerado que semejante conocimiento filosófico objetivo del tiempo, el espacio y el movimiento es posible y que resulta fundamental para el conocimiento humano en general.

Ya en mi época del Instituto había buscado en vano autores que hubieran sido capaces de explicar estos problemas y que hubieran defendido la existencia de evidencias matemáticas auténticas, sin las cuales difícilmente se puede mantener una crítica de los intentos de solución de las antinomias debidos a Zenón, pero también a Kant, ni tampoco defender el fundamento de toda filosofía en general, a saber: las evidencias filosóficas, contra sus intentos de disolución en la matemática actual, y que, al mismo tiempo, hubieran tenido en cuenta las conquistas incontrovertibles de la matemática y la física actuales.

A Reinach le pareció, pues, que el problema de la introducción en la matemática de absurdos tales como postulados no-euclidianos se resolvía con claridad difícilmente rebatible

[17] Sobre el papel especial que tienen las representaciones del espacio de Kant en el tratamiento kantiano del problema de las antinomias llama la atención Karl Ameriks en su artículo «Kantian Idealism Today». Cf., del mismo autor, «Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy».

[18] Cf. también Peter Mittelstaedt-Ingeborg Strohmeyer, «Die kosmologischen Antinomien in der Kritik der reinen Vernunft und die moderne physikalische Kosmologie».

justificando la evidencia de verdades aritméticas y geométricas absolutas y necesarias, pero alegando a la vez buenas razones de por qué los matemáticos no juzgan necesarias semejantes evidencias para el desarrollo de sus sistemas y pueden forjar construcciones que las contradicen, construcciones cuyo valor de verdad es nulo, pero cuyo valor práctico es incontrovertible y no queda afectado por su falsedad [19]. El que en la matemática subsistan supuestos no evidentes, es más, supuestos antievidentes y falsos (si se toman como afirmaciones absolutas), al lado de verdades matemáticas evidentes, vale no sólo para determinados desarrollos dentro de las modernas geometrías no-euclidianas y parejas teorías matemáticas modernas, sino también para doctrinas matemáticas tradicionales, como la de los números negativos, que todos aprendimos en la escuela, según la cual vale, por ejemplo: -2 x -2 = +4, leyes que no son evidentes en modo alguno, sino que tienen su origen en determinadas conveniencias matemáticas difíciles de entender [20].

Es palmario que la filosofía de la matemática de Reinach tiene asimismo consecuencias importantes para el problema de las antinomias, también de las antinomias de Kant. El hecho de que Reinach resolviera también en obras posteriores las antinomias de Zenón mediante consideraciones sobre la esencia del movimiento y del tiempo parejas a las que había desarrollado respecto de las geometrías no-euclidianas, se me hizo claro ante todo tras un estudio detenido de la filosofía reinachiana del movimiento [21]. De este modo encontré en Reinach un pensador que conducía con exactitud a esa clari-

[19] Cf. sobre ello Josef Seifert, «Adolf Reinach, Sämtliche Werke», especialmente pp. 408ss.
[20] Reinach, «Über Phänomenologie».
[21] Cf. *íd.*, «Über das Wesen der Bewegung».

ficación que es imprescindible para la superación del problema de las antinomias.

Sin embargo, como no me satisficieron todos los aspectos de la solución reinachiana de las antinomias ni de los problemas de la filosofía de la matemática y la física que están en su base —sobre todo no me satisfizo el modo en que Reinach justifica, admitiéndolas demasiado fácilmente, a mi juicio, las teorías que discrepan de evidencias dadas previamente [22]— y como, además, de este problema ofreció tan sólo, y no en último término a causa de su muerte prematura, un tratamiento muy sucinto y limitado tanto sistemática como históricamente, sus estudios sobre el problema de las antinomias y el problema, anejo a él, de una filosofía realista de la matemática sólo me pudieron valer como comienzo, magistralmente expuesto, de otros trabajos sistemáticos indispensables. Uno de los propósitos del presente trabajo es dar un primer paso en la dirección de la realización del programa reinachiano de una filosofía de la ciencia, y, a decir verdad, de una filosofía fenomenológico-realista de la naturaleza y de la ciencia, en lo que se refiere al conjunto de problemas planteados por las antinomias.

Además, es menester reconocer que constituye una omisión, que este libro quisiera ayudar a paliar, el hecho de que en la filosofía contemporánea sobre el problema de las antinomias —al lado de comentarios históricos—, tras los trabajos sistemáticos de Bolzano, Bergson, Russell, Meinong, Frege, Tarski, Reinach y otros de la primera mitad del siglo XX, existan trabajos sobre el problema de las antinomias que

[22] Al igual que defiende una discrepancia de esa índole en su brillante doctrina de lo *a priori* en el derecho civil respecto de la relación entre el derecho apriórico y el derecho positivo. Cf. sobre ello mi crítica: «Is Reinach's Apriorische Rechtslehre more Important for Positive Law than Reinach Himself Thinks?».

provienen casi exclusivamente de la tradición filosófica analítica, y en ellos tienen un lugar destacado los métodos matemáticos o lógico-simbólicos y quedan excluidas en gran parte las cuestiones fundamentales puramente filosóficas, o trabajos históricos, especialmente sobre Zenón, Kant, Hegel y el tratamiento del problema de las antinomias en el «período clásico» de la filosofía analítica. El autor del presente trabajo, en cambio, se ocupará exclusivamente de los aspectos específicamente filosóficos y no creerá poder superarlos con cálculos ni pretenderá que deba resolver los problemas específicamente matemáticos y lógico-simbólicos de las antinomias kantianas, lo que dejará gustosamente a cargo de sus colegas de otras disciplinas; además, respecto de esa parte del problema en cuestión en la que posee competencia, se reserva una nueva obra más extensa sobre el problema de las antinomias, que ha de ocuparse del problema de las paradojas lógicas[23].

Los problemas propiamente filosóficos que están implicados en las antinomias y en su solución se hallan, sin embargo, en un plano completamente distinto al de la matemática y la lógica simbólica y, para el objeto de lograr una *solución fundamental* de las antinomias kantianas, no presuponen, por lo demás, un conocimiento y un trabajo minuciosos en el terreno de la lógica simbólica; esta tesis habrá de probarse todavía.

[23] Estas consideraciones se construyen sobre investigaciones epistemológicas y metodológicas más básicas, que no cabe repetir aquí. Cf. sobre ello Adolf Reinach, «Über Phänomenologie»; Dietrich von Hildebrand, *Was ist Philosophie?*; Fritz Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode*; Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*; íd., *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, pp. 3ss.; íd., *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*; íd., «Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of "Phenomenological Realism", and a Critical Investigation of "Existentialist Thomism"»; íd., *Sein und Wesen*.

Es verdad que, por ejemplo, a la esencia del movimiento y a la de las antinomias que Kant llama «matemáticas» pertenecen una serie de leyes físicas y matemáticas, cuya explicación ha de quedar reservada a las ciencias de la matemática y la física. Pero esto no impide que las leyes de esencia del espacio, de la divisibilidad de la distancia o de la materia que se extiende en ella, o las leyes de la estructura de la temporalidad y la espacialidad, que son las que permiten una solución real de las dos aporías «matemáticas» de Kant, sean accesibles, al menos en lo que respecta a su naturaleza fundamental, a métodos filosóficos cuyo objeto, a saber: los rasgos esenciales y necesarios que se nos dan del movimiento, todo el mundo confía que conoce o al menos que puede representárselos. La investigación científica de las leyes necesarias del movimiento no cae, en verdad, exclusivamente en la esfera de los problemas de la filosofía —y ello en razón de sus numerosos pormenores, irrelevantes para la filosofía, cuyos intereses se dirigen a lo fundamental, aun cuando esos pormenores sean a menudo fascinantes, tales como los que investigan, por ejemplo, la física y algunas ramas de la matemática— sino en parte en el dominio de los problemas de la matemática y la física. Estas ciencias investigan también muchas leyes aprióricas, o sea, necesidades de esencia, así como los principios matemáticos y físicos que son correlatos de esas leyes y los reducen a fórmulas, aun cuando con ello no reparan por lo común en su carácter de necesidad esencial objetiva ni tampoco les sea menester entenderlo teóricamente.

El problema de las leyes de esencia fundamentales y el conocimiento de esas conexiones y datos, tales como las distintas especies de infinitud y las cuestiones sobre si el ser temporalmente sucesivo tiene que ser limitado por esencia o puede ser infinito actualmente, sobre cuáles son los distintos significados de «comienzo», sobre cuál es el contenido del principio de causalidad en relación con el de razón suficien-

te, sobre si la libertad está en oposición al principio de causalidad y muchas otras, sólo pueden resolverse con conocimientos filosóficos, que no se construyen sobre los resultados de investigaciones matemáticas y físicas, aun cuando hay muchos «problemas comunes» que interesan a las ciencias de la filosofía, la matemática y la física [24].

Servirá a la finalidad de estos Prolegómenos recordar una enseñanza fundamental que brinda el Sócrates platónico en la *Apología* y aplicarla a nuestra situación. Tampoco el matemático y el físico, aun cuando sean tan geniales como Einstein o Heisenberg, tienen en estas cuestiones filosóficas la menor ventaja respecto del conocimiento frente al puro filósofo. Es más, apenas necesitan entender nada de los problemas filosóficos de su ciencia y de sus objetos y en respecto filosófico —incluso en las interpretaciones filosóficas de sus propios resultados, acaso revolucionarios— no pueden sino incurrir en confusiones psicologistas, reduccionistas o de otra especie [25].

---

[24] Algo muy semejante es válido para la ética médica y la filosofía de la medicina, al igual que para el conjunto de problemas filosóficos sobre cuerpo-alma en su relación con la investigación empírica del cerebro humano. Cf. también Josef Seifert, «Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode — in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft».

[25] No se afirma en este punto que esta posibilidad se haga real en el caso de Einstein y Heisenberg, aun cuando, a mi juicio, sus propias interpretaciones filosóficas de la teoría de la relatividad y del principio de indeterminación —a pesar de muchas y admirables contribuciones filosóficas que encierran— contienen un gran número de confusiones filosóficas y de ambigüedades, así como de tesis filosóficas falsas.

De modo análogo, el problema de qué son los conjuntos o los números, el problema de su infinitud, el de cómo se comportan los conjuntos mutuamente y respecto de sí mismos, el de si pueden contenerse a sí mismos y qué significa esto, y muchas otras cuestiones, son problemas puramente filosóficos. Su solución filosófica tampoco supone en modo alguno los resultados de la matemática, sino que, por el contrario, puede contribuir en gran medida a resolver problemas específicamente matemáticos y físicos y a evitar precisamente esos supuestos

Con otras palabras, así como el filósofo debe reconocer que no puede resolver con métodos filosóficos muchos problemas de la teoría de los números y del espacio o del cálculo infinitesimal y que, además, la solución de muchos aspectos de estos problemas matemáticos no presupone que el matemático haya resuelto, ni siquiera que haya planteado, los problemas filosóficos pertinentes, así también el matemático o el físico tendría que reconocer que hay muchos problemas filosóficos sobre el espacio, el tiempo, la causalidad y la libertad, que sólo y exclusivamente pueden tratarse con métodos filosóficos.

Y, por lo demás, deberá admitir, en considerable contraste con el filósofo respecto de sus supuestos puramente físico-matemáticos, que hace continuamente —sobre todo cuando surge el problema de las antinomias y paradojas, pero también cuando aparece el problema de la relatividad del tiempo o el de la indeterminación de los procesos microfísicos— supuestos puramente *filosóficos* sobre problemas que no puede resolver en absoluto con su métodos, y cuya falsa solución, en cambio, puede influir negativamente en el contenido de sus resultados. Es, por tanto, mucho más importante para el físico, el matemático o el lógico simbólico plantear y resolver problemas filosóficos de lo que es, a la inversa, deseable sin

---

contradictorios en los que se fundan las paradojas lógico-matemáticas de la teoría de conjuntos y otras paradojas semejantes. Lo mismo vale para la relación entre las ciencias lingüísticas y la indagación filosófica de la esencia de los conceptos y de esos supuestos sobre ellos que llevan a antinomias de conceptos. Justamente esto ocurre también en principio con la indagación de la esencia de otros datos y de muchas fuentes de las paradojas referidas a ellos; ocurre, por ejemplo, con la indagación filosófica y físico-matemática de los colores y los sonidos y de esas paradojas que conciernen a sus matices infinitos, sobre las que Zenón llama la atención, o de los números en general, como también de los números cardinales en su relación con los ordinales y su infinitud y su relación con conjuntos, problemas todos ellos en los que tienen sus raíces las paradojas descubiertas por Cantor y otros y a cuya solución puramente filosófica Reinach, por ejemplo, ha hecho aportaciones dignas de consideración. Cf. Adolf Reinach, «Über Phänomenologie».

duda para el filósofo conocer también a fondo el lado matemático y físico de la materia, de los números, el movimiento, el tiempo, los conjuntos, etc., cuando filosofa sobre estos datos.

En razón de consideraciones de esta índole, no me parece que, para la realización de la tarea de analizar y resolver de manera filosófica *a priori* las antinomias kantianas, sean imprescindibles extensos conocimientos matemáticos, cuya no posesión reconozco a tenor del ejemplo de Sócrates y cuya adquisición habría significado el aplazamiento de trabajos puramente filosóficos que considero importantes. ¿Es que no había llevado a cabo Reinach muchas de estas tareas con métodos puramente filosóficos de un modo incomparablemente más brillante que un gran número de matemáticos lógicos, en cuyas obras sólo se encuentran pocas cosas útiles para la solución de la tarea que se nos plantea?

La renuncia a la aplicación de métodos matemáticos detallados y de métodos lógicos formalizados simbólicamente encuentra todavía una justificación en otra circunstancia distinta y sumamente importante. Puesto que no hay una filosofía unitaria de las leyes matemáticas y lógicas, es más, puesto que no hay siquiera una teoría matemática o lógica unitaria, sino que hay diversas «lógicas» y diversos sistemas lógicos que no se pueden conciliar entre sí, para realizar los objetivos mencionados sería necesario, por lo pronto, una fundamentación filosófica completamente nueva de la *verdadera* lógica formal simbólica y de sus leyes (en oposición a los constructos lógicos). Pues cuanto más la matemática y la ciencia informática cosechan éxito y pueden prescindir ampliamente de la verdad de los sistemas lógicos o matemáticos que están en su base[26], tanto menos puede la filosofía

[26] Con ello no se afirma, como es claro, que los resultados de la investigación puramente filosófica de estados de cosas objetivos, por ejemplo, del ámbito de la física ingenua

hacer esto para resolver sus tareas. En consecuencia, habría que distinguir ante todo con sumo rigor los conocimientos lógicos y matemáticos auténticos de las meras ficciones matemáticas y lógicas, para poder utilizar plenamente la lógica simbólica y la matemática en la solución de las antinomias. Pero esta nueva fundamentación de una lógica filosófica y del conocimiento matemático sobrepasa el marco de los asuntos que nos ocupan al presente.

La lógica clásica desde Aristóteles hasta Alexander Pfänder se ocupaba de las configuraciones lógicas y de sus leyes evidentes, como también del principio de contradicción, al que las antinomias parecen poner en tela de juicio, mientras que en el caso de la «lógica formal moderna» se trata más bien de una lógica no-filosófica o de una lógica que omite explicar y traer a la evidencia de un modo propiamente filosófico las leyes de la lógica formal que se afirman en ella y, en vez de ello, opera con un lenguaje simbólico de signos, desatendiendo con mucho la cuestión de si sus axiomas, sus fórmulas establecidas simbólicamente, etc., se corresponden o no con los estados de cosas lógicos reales[27]. Una lógica semejante puede constar, por tanto, de sistemas lógicos que difieren mutuamente y que contradicen los axiomas de otros sistemas y no trata de obtener las leyes lógicas eternas y verdaderas, que son las únicas que entran en consideración en el problema de las antinomias y su solución. De ahí que una lógica semejante de sistemas diversos, cuyos fundamentos no llegan a una *prise de conscience* filosófica, permanezca indiferente respecto de la cuestión fundamental de en qué consiste la esencia de las

o la lógica, no puedan influir también positivamente en las ciencias informáticas.

[27] Esto no se aplica, o a lo sumo parcialmente, a Frege, al primer Russell, a Scholz y a otros lógicos modernos.

puesto de relieve Balduin Schwarz, una «séptima navegación»[31], a la cual el presente libro quisiera hacer una modesta contribución. Vayamos, pues, al examen de la esencia de las antinomias y aporías y de las razones a favor y en contra de las afirmaciones que, según Kant, encierran contradicciones antinómicas y aporéticas.

[31] Sobre el concepto de la «séptima navegación» cf. Balduin Schwarz, *Wahrheit, Irrtum und Verirrungen. Die sechs großen Krisen und sieben Ausfahrten der abendländischen Philosophie.*

I

APORÍAS, ANTINOMIAS Y PARADOJAS LÓGICAS COMO PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA

Ya hemos visto que toda la racionalidad del ser y del pensar, así como la fundamentación de toda ciencia, lógica y filosofía, exigen la ausencia de contradicción del ser y del pensar o de los pensamientos. He mencionado también que el problema de las aporías y especialmente el de las antinomias y las paradojas lógicas han quebrantado la confianza en la ausencia de contradicción del ser y del pensar, y también que han sacudido los fundamentos de las ciencias, incluso de las más rigurosas, la matemática y la lógica. A lo más tardar, el problema de las antinomias fue descubierto por Zenón, el discípulo de Parménides. Las célebres antinomias de Zenón se refieren al cambio, al movimiento, al continuo y al problema de la relación entre la unidad y la pluralidad. En ellas se habla de un cuerpo que se mueve, el cual nunca puede llegar de un punto *A* a un punto *B*, de un sitio a otro, porque, para atravesar el espacio que está entre ambos, primero tendría que recorrer la mitad, pero antes la mitad de la mitad, etc., hasta el infinito. En ellas se nos pone ante los ojos Aquiles, el corredor más rápido, el cual jamás puede alcanzar a la tortuga, el corredor más lento, porque cada vez que Aquiles ha llegado al punto de partida de la tortuga, esta tiene ya una pequeña ventaja y porque en este caso se da una serie infinita de tales ventajas, que nunca pueden recorrerse en un tiempo finito. Y la flecha disparada nunca ha de poder alcanzar su blanco, porque tiene que *estar* siempre en una determinada parte del espacio. Pero si «está» siempre, siempre está en reposo; para moverse, por tanto, no se mueve, y el movimiento se contradice a sí mismo.

De esta manera y de otras muchas, algunas de las cuales tienen también por objeto un continuo cualquiera, como el tránsito infinito de los grados de sonido y de ruido o de los matices de color, mientras que otras bosquejan una primera teoría de la relatividad del tiempo, intenta Zenón mostrar contradicciones internas en la esencia de la pluralidad y el movimiento.

Casi todas las antinomias de Zenón se apoyan en las peculiares propiedades de lo infinito y de lo infinitamente divisible, como las que pertenecen a todos los continuos, especialmente a los del espacio y el tiempo, al igual que a los procesos que ocurren en estos continuos. Consideremos estos problemas con algo más de detalle.

Zenón plantea de una manera fascinante el problema de si en lo más íntimo del espacio infinitamente divisible, del tiempo infinitamente divisible y de los seres y procesos que, por lo general, se suponen espacio-temporales, no subyacen contradicciones insolubles. ¿Cómo puede ser, por ejemplo (así podemos interpretar los citados ejemplos intuitivos de Zenón), que un cuerpo recorra un espacio dado, puesto que primero tiene que haber recorrido la mitad de la distancia del movimiento, antes su mitad, etc., y, por tanto, infinitamente muchas distancias parciales? ¿Cómo puede alcanzar alguna vez el ser que corre más rápido (Aquiles) al corredor más lento (la tortuga), si el último tiene una ventaja? ¿No tiene que ocurrir también en este caso que el corredor más lento, cada vez que el más rápido ha alcanzado su punto de partida respectivo, ya tiene una cierta ventaja, de tal manera que el corredor más rápido tiene que recorrer infinitamente muchas de estas pequeñas y más pequeñas ventajas, es decir, que, por tanto, tiene que pasar de nuevo por infinitamente muchas distancias (parciales)? ¿Cómo se pueden recorrer, sin embargo, infinitamente muchas partes del espacio en un tiempo finito, como se supone de todo movimiento espacial? ¿No es infinitamente grande cada parte de un continuo infinitamente divisible, porque cada parte vuelve a contener, a su vez, infinitamente muchas magnitudes parciales? Si, pues, como es evidente, no cabe recorrer un espacio infinitamente grande en una unidad finita de tiempo a una velocidad que se supone finita (y «velocidad infinita» es un concepto contradictorio en sí mismo), ¿cómo ha de ser posible un recorrido semejante en un espacio infinitamente divisible?

También en la base de la antinomia de la «flecha disparada» se halla en última instancia la misma dificultad, aun cuando expuesta bajo un nuevo aspecto. En este caso la antinomia (o, más bien, la aparente antinomia) descansa en el problema de la infinitud de los puntos y los sitios en el espacio y de los momentos en el tiempo, por una parte, y en la esencia del movimiento, por otra. ¿Cómo es posible negar, pregunta Zenón, que cada cuerpo que se mueve (la flecha disparada) *está* en cada momento de su movimiento en un lugar determinado? Pero si en cada momento *está* en un lugar determinado, también en cada momento está en reposo en un lugar; por tanto, no se mueve. Así, justamente el supuesto del movimiento, a saber, el *estar* en cada momento en un lugar determinado, parece suprimir o, más bien, hacer imposible el movimiento mismo.

Sobre el fundamento implícito de la validez absoluta del principio de contradicción, según el cual un ente *A* no puede tener a la vez una propiedad *B* y no tener esta misma propiedad en el mismo sentido, recusa Zenón, por tanto, la realidad del espacio, de la pluralidad y con ello de los continuos, del movimiento, etc., porque su admisión lleva necesariamente a contradicciones (antinomias). De este modo sorprendentemente original intenta Zenón vencer a los adversarios de su maestro Parménides con sus propias armas. Mientras que estos, en efecto, rechazan por absurda la tesis de Parménides, según la cual sólo hay el ser puro e inmutable y no hay cam-

bio ni pluralidad, Zenón trata de mostrar que justo la admisión de la realidad y efectividad del movimiento lleva a contradicciones insolubles, que prueban precisamente el carácter insostenible de la admisión (del movimiento, de la divisibilidad infinita, etc.) que produce estas contradicciones[1].

Asimismo, Platón no sólo expone el problema de las antinomias tal como lo vieron los eléatas; él mismo plantea también el problema en los contextos más diversos. Así, en su diálogo *Teeteto* (154ss.) habla de una antinomia aparente que hace suponer que existen a la vez dos estados de cosas opuestos contradictoriamente entre sí:

> «Un sencillo ejemplo te aclarará completamente el sentido de mis palabras. Si comparas seis dados[2] con cuatro, decimos que son más que los cuatro, a saber, una mitad más, pero si los comparas con doce, son menos, a saber, la mitad»[3].

Con estas y parecidas consideraciones ve surgir Platón antinomias aparentes, dado que la misma cosa es a la vez grande y pequeña, pequeña y no pequeña. Platón enlaza también de modo expreso el tema del asombro como comienzo de toda filosofía con el problema de las antinomias[4]. Prescindo en este punto de los problemas especiales de una interpretación histórica de este pasaje de Platón a la luz de su teoría de las ideas y de los principios[5] y me concentro en una

[1] Esta interpretación se expone en el *Parménides* (127 a-128 e) de Platón.
[2] Schleiermacher (hrsg. v. W. F. Otto, *et al.*, [3]1967) traduce «habas».
[3] Platón, *Sämtliche Dialoge*, Bd. IV, p. 49 ss.
[4] *Teeteto*, 155 d.
[5] Sobre el contexto filosófico completo, históricamente leído, de este pasaje en la teoría de las ideas y en la teoría de los principios de Platón cf. Giovanni Reale, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, esp. caps. 12ss., pp. 33ss. Entre tanto

consideración de él puramente filosófica. Por más que quepa señalar no sin razón que en el pasaje citado del diálogo de Platón se confunde sencillamente «magnitud» y «cantidad» como una determinación interna y unívoca con una serie de relaciones de la forma «mayor que», que cambian según los términos, y que de ahí se siguen antinomias aparentes[6], que, por lo demás, Platón mismo resuelve en sentido parejo, la discusión platónica de las antinomias se basa, sin embargo, en un problema más profundo. ¿Hay una medida absoluta de la magnitud o hay tan sólo una medida relativa? Y si la magnitud es relacional, ¿se sigue entonces que la misma cosa (también en el mismo y único sentido precisamente relativo) puede ser a la vez grande y no grande, pequeña y no pequeña? Esta aparente antinomia expuesta por Platón, que luego trata de solucionar mediante su teoría de la participación de la misma cosa en ideas distintas y parcialmente opuestas, resultaría, no de la infinitud y la divisibilidad infinita, sino de la naturaleza de la relación y acaso también del problema de la participación simultánea en predicados opuestos. No obstante, esta aparente contradicción se puede resolver fácilmente. Pues lo que lleva a la apariencia de esta contradicción es sólo un concepto confuso de la relación y la inadvertencia del hecho de que lo mismo puede ser grande y a la vez no grande *en un respecto cada vez distinto*, aunque no en el mismo. Aristóteles se ha ocupado en su *Metafísica* y en su filosofía de la naturaleza, expuesta en la *Física*, de estas

el libro ha aparecido en alemán: Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der «ungeschriebenen Lehren»*.
[6] Cf. sobre esto F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, pp. 51ss. Cornford opina que Platón ya en el *Fedón* consideró la magnitud como una determinación interna y no como una relación.

contradicciones y antinomias aparentes y ha hecho contribuciones importantes a su solución.

El *Teeteto* platónico tiene especial relevancia para la discusión actual en la medida en que Platón concibe en él el carácter del problema de las antinomias como un problema fundamental de la filosofía, que está ligado estrechísimamente con el asombro como comienzo de la filosofía y con el saber socrático del propio no saber[7]. Pues si ya es válido de un modo completamente general que la filosofía comienza con el asombro, es decir, con no tomar las cosas como evidentes de suyo, con no vivir entre las cosas, sino con tomar distancia de ellas y apartarse del trato con los objetos para preguntar: «¿Qué es propiamente ser, cambiar, conocer, etc.?», entonces esto es válido en primer lugar y con toda razón del filosofar a la vista de las llamadas antinomias y las aparentes contradicciones de las cosas con las que estamos familiarizados.

Es más: en realidad ¿cómo no nos vamos a asombrar de manera especial cuando, para hablar con Teeteto, «la cabeza nos da vueltas» a la vista de conexiones que sobrepasan nuestra capacidad de entender, porque parecen contener paradojas y hasta contradicciones? En el *Parménides* de Platón se encuentran al menos seis nuevas aporías o antinomias[8], sobre todo el problema —que aparece más tarde en la *Metafísica* de Aristóteles— de la antinomia «del tercer hombre» y otras antinomias aparentes que se enraízan en el problema de la participación y del ser y se refieren de varias maneras a la cuestión de un regreso al infinito[9].

¿En qué se distingue la respuesta de Platón a este problema de la de Zenón? Zenón, por una parte, rechaza el dato

[7] Platón, *Teeteto,* 155 a-e.

[8] Cf. Reale, *Platone,* pp. 43ss.

[9] Cf. Platón, *Parménides,* 127 a-128 e; Aristóteles, *Metafísica,* A, 9.

originario del movimiento y, por otra, parece esperar una solución completamente racional de todos los enigmas planteados por la naturaleza del movimiento. En Platón encontramos, en cambio, por una parte, un detenerse lleno de asombro ante muchas incomprensibilidades del ser, con las que tropezaremos a menudo justamente en el marco del problema de las antinomias y, por otra, un intento intensivo de investigar todas las conexiones racionales que quepa dilucidar. Platón no rechaza, sin embargo —como Parménides y Zenón—, los fenómenos que tienen en su base estas aparentes contradicciones, por ejemplo, el movimiento, la participación o el número.

En ambos aspectos trataré de seguir el ejemplo platónico. No partiré, en un racionalismo radical, del supuesto de que nuestra razón puede resolver completamente todos los problemas a los que nos lleva la cuestión de las aporías y las antinomias, ni incurriré en un irracionalismo que evite el esfuerzo de hacer distinciones cuidadosas y precisas como las que pueden resolver completamente muchas antinomias. Esta breve introducción no nos permite entrar como es debido en los múltiples desarrollos posteriores del conjunto de problemas planteados por las antinomias en la Antigüedad[10].

También la Edad Media sabe de problemas matemáticos, lógicos y de otra índole suscitados por antinomias y contradicciones aparentes, que en buena parte guardan estrecha relación con las cuestiones de Platón y de Zenón, sobre todo con los problemas de la infinitud y de la masa (materia). De una forma especial, conocida también en la Antigüedad, el problema de las antinomias aparece ahora de nuevo en la figura de esas antinomias que más tarde hubieron de llamar-

[10] Cf. sobre ello, por ejemplo, Olof Gigon, *Studien zur antiken Philosophie,* pp. 100, 320, 339, 343, 344, 350, 396, 420-421.

se «paradojas lógicas», es decir, en la figura de tesis de las que se siguen necesariamente contradicciones, como la antinomia del mentiroso o la consecuencia contradictoria que acarrea toda negación de la verdad. También este problema especial de las antinomias lógicas surge en la filosofía medieval, que a menudo busca soluciones a estas antinomias en la necesaria falsedad y en el necesario carácter contradictorio de las suposiciones que están en la base, como muestra, por ejemplo, la refutación que hace Buenaventura de la negación escéptica de la verdad:

> «A lo que se objeta contra la razón de Agustín, a saber: que ningún juicio (*contradictoria*) implica su propio juicio contradictorio (*contradictoria*), hay que decir: eso es verdadero por cuanto son dos juicios *contradictorios*; sin embargo, es menester entender que un enunciado (*propositio*) afirmativo encierra una doble afirmación: una, por la que afirma un predicado de un sujeto; otra, por la que afirma que ella misma es verdadera. En la primera afirmación se distingue del enunciado negativo, que separa un predicado de un sujeto; en la segunda afirmación, en cambio, el enunciado negativo coincide con el afirmativo, porque tanto el enunciado negativo como el afirmativo tienen la pretensión de ser verdaderos. En el plano de la primera afirmación, los enunciados son contradictorios, no en el de la segunda (como tal). Por ello, si se dice: no hay verdad alguna, entonces esta tesis, en la medida en que niega del sujeto el predicado, no implica su propio opuesto, a saber: hay alguna verdad. Pero, en cuanto pretende para sí misma el ser verdadera, implica que hay alguna verdad; lo que no es de admirar; pues así como todo lo malo presupone lo bueno, así también lo falso implica lo verdadero. Y por ello esta falsedad de que no hay ninguna verdad —dado que, por la separación del predicado respecto del sujeto, destruye toda verdad y, por la afirmación con la que afirma que ella misma es verdad, pone de nuevo que hay alguna verdad— incluye ambas partes de la contradicción; de ahí que a partir de esa falsedad el entendimiento que comprende bien puede concluir también las dos partes de la contradicción y, con ello, que la tesis es esencialmente falsa e ininteligible. Y esto es lo que quiere decir Agustín»[11].

Como vemos, en este caso la contradicción antinómica que se sigue de una suposición se estima como prueba de la necesaria falsedad de la suposición que está en la base. Sobre este asunto volveremos bajo el título de «antinomias lógicas» o, mejor, «paradojas lógicas».

En la filosofía moderna, el problema de las antinomias no aparece ya al servicio de la filosofía parmenídea del ser ni tampoco en el contexto de la filosofía platónica de la participación ni particularmente en el de la refutación del escepticismo o, mejor dicho, de la negación de la verdad[12] u otras tesis necesariamente falsas, sino que surge en un lugar completamente distinto. Como veremos, el problema de las antinomias tiene para Kant una importancia central y acaso demasiado poco reconocida. En ellas, por una parte, Kant infiere, como Buenaventura, el carácter necesariamente contradictorio de la suposición que está en la base de una antinomia (así en el caso de las antinomias «matemáticas», que se fundan en una estructura espacio-temporal del mundo como tal y en la divisibilidad infinita de las sustancias

---

[11] Buenaventura, *De Mysterio Trinitatis*, V, 48, 5. Cf. sobre ello también Josef Seifert, «Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit».

[12] Por «escepticismo» se entiende aún algo completamente distinto: en este caso no mentamos ni la *duda* limitada ni la duda radical en la existencia o en la cognoscibilidad de la verdad, sino la tesis de la negación de la verdad. Esta tesis no merece propiamente el título de «escepticismo», sino que debería llamarse más bien «negación dogmática de la verdad». A pesar de ello, históricamente aparece en el marco de la discusión del escepticismo.

materiales, que Kant tiene por ficciones contradictorias)[13]. Pero, por otra parte, en las «antinomias dinámicas»[14] el filósofo infiere la existencia de dos mundos, por lo cual cada uno de los enunciados contradictorios sería verdadero, pero se referiría en cada caso a un estrato distinto de la realidad: un lado de la antinomia se referiría a la cosa en sí; el otro, al fenómeno. De un modo a su vez completamente distinto y en el marco de otros supuestos y consecuencias, aparece el problema de las antinomias en la filosofía de Hegel y en el marxismo. En este caso las antinomias y las contradicciones no se consideran ya como signos de la irrealidad de aquello en lo que se fundan; más bien se conciben como expresión del carácter en sí contradictorio o «dialéctico» del ser o del pensar[15].

[13] Cf. también C. D. Broad, «Kant's Mathematical Antinomies».

[14] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 558 ss.

[15] Para una defensa moderna de la idea de «verdades contradictorias» en relación con la interpretación hegeliana del problema de las antinomias, cf. S. Petrov, *Hegel's Thesis of Contradictory Truths*. Cf. también Allen W. Wood, *Kant's Dialectic*, que es una discusión del libro de Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, así como Allegra De Laurentiis, «*"And Yet It Moves": Hegel on Zeno's Arrow*». El resumen del artículo en *The Philosophers Index* 1998 (1940-1997) expresa claramente el punto esencial de la interpretación hegeliana de las antinomias:

> *Hegel's «solutions» to Zeno's paradox of the Arrow runs counter all the «solutions» attempted since, and including, Aristotle. Instead of rejecting motion for the sake of logic, attacking premises of the argument as unsound, or redefining space and time as nonatemistic, Hegel shows that the argument hinges upon a hidden premise: «phenomena which can only be expressed in contradictory propositions do not exist». Hegel rejects this premise and shows that Zeno's conclusion does not follow from his own premises.*

También Peña argumenta, a partir de una lógica paraconsistente de valores infinitos, que tiene que haber «verdades contradictorias»: Lorenzo Peña, «Partial Truth, Fringes, and Motion: Three Applications of a Contradictorial Logic». Szekely prueba cómo la «ontología de la contradicción» (*contradiction-ontology*) del materialismo dialéctico utiliza las antinomias de Zenón para justificar esta limitación del principio de contradicción. Laszlo Szekely, «Motion and the Dialectical View of the World: On Two Soviet Interpretations of Zeno's Paradoxes».

El problema de las antinomias ha experimentado una nueva agudización en la actualidad, porque se ha manifestado en las ciencias aparentemente más seguras bajo la forma de una «crisis de fundamentos», a saber: en la lógica y en la matemática. De ellas, de las ciencias que, según todas las apariencias, son máximamente rigurosas y absolutamente racionales y consistentes, había excluido todavía Kant el problema de las antinomias[16], aun cuando el tratamiento que hace de este problema se halla en estrecha conexión con una filosofía de la ciencia[17]. Sólo tenemos que pensar, sin embargo, en las paradojas lógicas y matemáticas, por ejemplo, en las de la teoría de conjuntos, respecto de las que vale especialmente el ensayo de solución de la teoría de los tipos propuesto por Whitehead y defendido en los *Principia Mathematica*, para ver que no es exagerada la afirmación de Stegmüller de una crisis de fundamentos de la matemática y la lógica basada en las antinomias, para comprobar el diagnóstico sobre el estado de la lógica que recuerda la conocida observación de Poincaré según la cual la lógica no es ya estéril, sino que engendra contradicciones[18]. Si se tiene presente la nutrida

[16] Cf. Kant, *KrV*, B 453. Como veremos, Kant ha limitado incluso las antinomias a cuatro antinomias cosmológicas, de las cuales sólo las dos primeras (por el problema de lo infinito que se contiene en ellas) guardan una relación, que, sin embargo, Kant no establece, con el problema de las antinomias en la matemática. Mientras que ya Cantor vio ciertos problemas matemáticos que afectan a la cuestión de las antinomias, aunque no consideró que esta cuestión fuera de gran alcance, fue por vez primera una carta de Russell a Frege la que desconcertó profundamente a este último y le llevó a la opinión de que el problema de las antinomias ocasiona una crisis de fundamentos de la matemática. Cf. sobre esto F. von Kutschera, *Die Antinomien der Logik*, p. 13.

[17] Sobre la relevancia de los problemas kantianos para la filosofía de las ciencias, cf. Peter Krausser, «On the Antinomies and the Appendix to the Dialectic in Kant's Critique and Philosophy of Science».

[18] Wolfgang Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, p. 5.

bibliografía sobre este tema, que trata sobre todo del célebre teorema de Gödel, según el cual no cabe comprobar la ausencia de contradicción de un sistema de una cierta fuerza lógica y complejidad a la luz de sus propios principios, y de los múltiples problemas enlazados con la dualidad de lenguaje y metalenguaje, se ilumina la eminente significación que tiene el problema de las antinomias para las ciencias de la lógica y la matemática.

La cuestión, pues, de si los datos más elementales, como los del espacio, el tiempo y el movimiento, y las definiciones y principios fundamentales y las aplicaciones sistemáticas de las ciencias más rigurosas, como las de la lógica y la matemática, llevan de hecho a antinomias inevitables cuando se reflexiona más de cerca, es ciertamente un problema fundamental de la filosofía: pues si hay antinomias y, sobre todo, si se presentan en los fundamentos y principios más elementales de la experiencia y de las ciencias apriόricas, parece que se quebrantan los supuestos para todo sentido y para toda verdad.

Las consecuencias se pueden comprender mejor si se esclarece brevemente la esencia de una antinomia. Hablamos de una antinomia en el caso de un tipo especial de contradicción, a saber, cuando dos estados de cosas opuestos contradictoriamente pueden intuirse intelectualmente con evidencia incontestable, o también cuando dos juicios opuestos contradictoriamente pueden demostrarse con la misma consecuencia lógica a partir de premisas evidentes o, al menos, de suposiciones forzosas.

Si aceptamos que hay realmente antinomias, y, en verdad, tales que descansan no en teorías y suposiciones arbitrarias, sino en hechos evidentes o, al menos, en representaciones plausibles, entonces surge un problema enorme, es más, se produce un escándalo para la razón. Pues, por de pronto, no podemos dejar de convenir con Aristóteles cuando, en el libro gamma de la *Metafísica,* formula y trae a la evidencia

el principio de contradicción como el principio más cierto y más evidente de todo ser. Todo ser, todo conocer, todo juzgar parece tener unívocamente como supuesto el que sea imposible que puedan coexistir un estado de cosas determinado y su opuesto estrictamente contradictorio. Este principio está supuesto en todas partes, en todo juicio teórico y en toda acción práctica, como muestra brillantemente Aristóteles y como en tiempos más recientes ha vuelto a mostrar más agudamente todavía Edmund Husserl en las *Investigaciones lógicas*, en el marco de su discusión de las tergiversaciones psicologistas del principio de contradicción (en el sentido lógico).

Mucho más importante que el hecho de que el principio de contradicción se suponga constantemente es, sin embargo, su verdad evidente [19]. Una penetración más profunda en el sentido y la esencia del ser nos lleva a la clara evidencia de que un estado de cosas determinado, por ejemplo, el hecho de mi existencia, es absolutamente imposible que pueda darse y no darse a la vez y en el mismo sentido. También el hecho de que es imposible por ley de esencia que dos juicios (proposiciones) opuestos mutuamente contradictorios puedan ser a la vez verdaderos (el principio lógico de contradicción), es igualmente evidente, aun cuando se dé de un modo menos inmediato que el principio ontológico de contradic-

[19] Respecto de la evidencia del principio de contradicción en cuanto *principio ontológico,* que es a la vez el fundamento del principio lógico, cf., junto al clásico libro gamma de la *Metafísica* de Aristóteles, también la *Lógica* de A. Pfänder y Josef Seifert, *Essere e persona*, cap. 5. Sobre la fundamentación de la evidencia objetiva del principio lógico de contradicción, especialmente frente a las falsificaciones psicologísticas de este principio, siguen siendo fundamentales los «Prolegómenos» de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. El presente tratado puede considerarse como un intento de aplicar de modo concreto al problema de las antinomias y paradojas lógicas las evidencias desarrolladas en las obras citadas sobre el principio ontológico y lógico de contradicción en cuanto ley de esencia objetivamente necesaria.

ción arriba formulado, que es el que fundamenta el principio lógico de contradicción. Con ello se muestra también que el principio de contradicción en sentido lógico es una verdad evidente y que está supuesta en todas partes, como han puesto en claro nuevamente, por ejemplo, Edmund Husserl y Alexander Pfänder.

Aun cuando Kant tomó el principio de contradicción por una proposición analítica, o quizás precisamente porque la tomó por una proposición necesariamente verdadera sólo a causa de su carácter analítico, no rechazó el principio de contradicción, sino que más bien lo admitió como un fundamento evidente de suyo y que no requería nuevas discusiones. Pero una filosofía que considera incontrovertible la verdad del principio de contradicción, tiene consecuentemente que desterrar toda suposición sacada del ámbito de lo real, o aun del ser posible, y del ámbito del pensar correcto que sea contraria al principio de contradicción. Pero esto significa justamente que «no puede haber realmente» antinomias en sentido pleno, de lo cual desconfían todos aquellos filósofos que o bien ponen en duda la validez objetiva de este principio, como los escépticos y los relativistas y subjetivistas de toda laya, o bien limitan el principio de contradicción a un estrecho campo del entendimiento y lo dejan de hacer en el ser mismo o en la razón superior, como Hegel o Marx y quizás también Nicolás de Cusa. Pero si meditamos imparcialmente sobre este principio, reconocemos que ninguna realidad, es más, ni siquiera un ente posible que *pueda* entrar en la realidad, puede encerrar contradicciones o antinomias. De ahí que tampoco pueda contener antinomias ningún conocimiento auténtico, sobre todo ningún conocimiento indudablemente cierto, sea que se obtenga sobre la base de la evidencia inmediata o sobre la base de inferencias lógicamente correctas. Dado que no las hay realmente, tampoco se puede conocer que se dan efectivamente antinomias. Como veremos, esta es también en último término la posición de Kant, que está supuesta en su ensayo de solución del problema de las antinomias. Pero ¿puede respaldarse realmente con conocimientos evidentes esta tesis apodíctica *a priori*? ¿No pasa dogmáticamente por alto la realidad de las antinomias?

Aun cuando en este capítulo introductorio hacemos todavía abstracción en buena medida de la posición de Kant ante el problema de las antinomias, esto es, sin embargo, claro: para un filósofo que reconoce la validez absoluta del principio de contradicción tanto en el sentido ontológico como en el lógico, apenas puede haber un desafío mayor y, para toda metafísica, filosofía y ciencia, apenas puede haber una amenaza más radical que cuando, en el caso de las antinomias, pueden deducirse estados de cosas opuestos mutuamente contradictorios, sea en apariencia, sea en realidad, a partir de principios evidentes y de fundamentos irrefutables y apoyándose en inferencias lógicamente correctas, irreprochables y válidas.

Para poder entender mejor a Kant y lograr una mejor comprensión de esta gravedad fatal que tiene el problema de las antinomias para toda razón, es menester ante todo explicar con más detalle la esencia de las antinomias, delimitándolas claramente de las aporías y de las «paradojas lógicas». En esta tarea no podemos basarnos en la exposición de una terminología ya aceptada universalmente; antes bien, en este libro quiero introducir una terminología que se revelará útil para la aclaración de las cosas y que difiere de la terminología habitual, que no distingue claramente o no distingue en absoluto las aporías, las antinomias y las paradojas lógicas[20].

[20] Cf. explicaciones anteriores sobre ello en Josef Seifert, «Das Antinomienproblem als ein Gundproblem aller Metaphysik: Kritik der Kritik der reinen Vernunft»; íd., *Essere e persona*, cap. 13.

1. ¿QUÉ SON LAS APORÍAS?

Veritatis ratio tam ampla atque profunda est ut ab hominibus comprehendi nequeat (La plenitud de sentido de la verdad es tan amplia y profunda, que no puede ser abarcada por los hombres). Anselmo de Canterbury.

1.1. *Análisis de la esencia de las aporías*

Cabe caracterizar a las aporías en sentido estricto mediante las siguientes notas. (Con la siguiente caracterización indico también ya la solución y esa interpretación de las aporías que considero que son las correctas. Una discusión más minuciosa, que no se puede ofrecer en este marco, tendría también que ocuparse críticamente de otras muchas concepciones y propuestas de solución del problema de las aporías que han aparecido en la historia de la filosofía).

1ª. Una aporía en sentido estricto presupone el conocimiento claro —al menos, en apariencia— de dos realidades o de dos notas de un ente, por ejemplo, la libertad del hombre y su simultánea contingencia y su estar causado; o la espiritualidad del sujeto humano o, si se quiere, del alma humana y la materialidad del cuerpo; o la existencia de la pluralidad de entes temporales y la existencia de un Absoluto único, eterno y necesario.

2ª. En la medida en que los dos datos que están en la base de la aporía se conocen realmente con evidencia, se aprehende también con ellos el hecho de que pueden darse juntos. De alguna manera las dos realidades tienen que coexistir y estar en relación, cuando se conoce efectivamente que existen o que se dan[21].

3ª. A partir de esta base, se manifiesta, pues, el núcleo esencial propio de la aporía. Al reflexionar filosóficamente con más detenimiento sobre la relación de los dos hechos o entes averiguados, se hace patente que es impenetrable el «cómo» exacto (en oposición al mero «que es») de la conexión de las dos realidades, o de los dos aspectos o propiedades de una realidad. La razón se ve llevada ante un callejón sin salida, ante la imposibilidad de hallar una solución (este es también el sentido literal del vocablo griego *a-poria*). Habría quizás que añadir que la aporía no se produce por una mera falta de comprensión positiva de esta relación entre dos datos; antes bien, en este caso se presenta una suerte de no *poder* entender, que va con mucho más lejos que un mero no saber, el cual se da también ante numerosas relaciones empíricas. Todavía más, en una auténtica aporía se trata de una «incomprensibilidad» aparente o dada positivamente, que se une a la apariencia objetiva, o, al menos, al sentimiento subjetivo, de que los dos datos conocidos o que, cuando menos en un primer análisis, se ha comprobado que existen o que son posibles, son propiamente imposibles de avenir. Se trata, por tanto, de una «apariencia de imposibilidad» o, por lo menos, de una primera impresión de que, sencillamente, las dos cosas conocidas o aparentemente conocidas no pueden darse juntas. Este rasgo de las aporías hace comprensible por de pronto por qué un filósofo, como, por ejemplo, Parménides, tras cuidadosa meditación sobre la cuestión de cómo el ser puro y eterno, que tiene que existir sin comien-

---

[21] Cf. sobre esto el pasaje, citado en el texto más adelante, de los *Principios de la filosofía*, 41, de R. Descartes.

zo, puede dar lugar a la plétora de cosas que cambian temporalmente, rechaza esto como imposible y defiende su tesis acosmística.

Por mor de la claridad filosófica y terminológica, hay que señalar en este punto que el término «aporía» puede designar tanto el estado subjetivo de hallarse ante la imposibilidad de encontrar una salida, estado que es producido por la consideración de una relación aporética, cuanto también el objeto de ese estado, la relación impenetrable y aparentemente imposible, es decir, la «imposibilidad de encontrar una salida» que está del lado del objeto.

Sólo en este último sentido se toma el término «aporía» en lo que sigue, si no se hace referencia expresamente al concepto subjetivo.

El estado subjetivo de la «aporía» tiene, no obstante, que determinarse aún más detenidamente y distinguirse de la mera incapacidad e imposibilidad de encontrar una salida frente a un problema químico, matemático o ajedrecístico resoluble, que nosotros simplemente no hemos resuelto todavía. En este caso podemos ser conscientes del hecho de que antes sabíamos la solución y sencillamente la hemos olvidado, o de que otros hombres la conocen. Esta incapacidad personal momentánea de resolver un problema no es una «aporía» subjetiva en el sentido aquí mentado. Tampoco la hay cuando no podemos resolver un problema matemático o lingüístico sólo en razón de las limitaciones de las propias dotes individuales. Aun cuando todas las personas y todos los físicos sean hoy incapaces de solucionar el problema onda-corpúsculo de la materia o vean en ello una aparente contradicción, en el sentimiento de la irresolubilidad de este problema no se trata de una aporía en el sentido aquí mentado, puesto que no sabemos si esta perplejidad e incapacidad de solución tiene su causa en los límites universales de la razón humana o sólo en los límites empíricos del estado actual de la investigación.

El sentido objetivo de las aporías no es nunca, como es obvio, *puramente* objetivo en el sentido de que los «misterios» o relaciones impenetrables y aparentemente contradictorias de que en cada caso se trate lo sean en sí mismos. Más bien, tenemos claramente conciencia de una referencia al sujeto por parte de una relación aporética objetiva. La relación objetiva es impenetrable y aparentemente incompatible respecto de nuestra razón finita o siquiera de nuestra razón humana.

Pero, ¿cómo podemos afirmar esto justificadamente y reconocer esta impenetrabilidad como una impenetrabilidad que no está condicionada por nuestros límites cognoscitivos accidentales? A menudo podemos establecer con seguridad que un no poder entender es sólo accidental. Así, cuando el nivel intelectual total en el que se sitúa un problema ajedrecístico o matemático es el mismo en el que ya hemos resuelto muchos otros problemas: por ejemplo, el problema de encontrar, en una posición dada, un mate en cinco movimientos. Sabemos que este tipo de problemas no puede estar *por principio* más allá de nuestro poder de comprensión. Otro tanto puede decirse de numerosos problemas científicos y matemáticos.

Pero ¿cómo sabemos que algo está *por principio* más allá del horizonte de nuestra comprensión y, sobre todo, cómo sabemos que la apariencia de incompatibilidad no desaparece en una consideración más detenida del objeto? Saber que no sabemos y que nuestro entendimiento no es omnisciente, no basta sin duda más que para conocer la posibilidad de aporías. Sin embargo, estamos en situación de conocer un no poder entender por principio por nuestra parte. Por de pronto, podemos saber, en efecto, en muchos ámbitos que algo está por principio más allá de las facultades naturales del conocimiento humano. Así, entendemos que la percepción visual humana está delimitada por un horizonte y no llega hasta lo

espíritu y el cuerpo, es tan grande que nuestro no saber emana directamente de la naturaleza de la relación objetiva, por una parte, y de nuestros límites cognoscitivos, por otra, y por esta doble razón es un no saber *por principio* y no un no saber de naturaleza meramente contingente y superable.

La aporía, es decir, el «misterio natural» de la relación cuerpo-alma, no afecta simplemente a todas las partes de este problema, esto es, no afecta a la diferencia esencial que se da claramente entre el cuerpo y el alma, ni tampoco a las conexiones diversas y claramente dadas entre el cuerpo y el alma, tales como se presentan en la percepción sensible, el lenguaje, la acción libre, la expresión corpórea de los sentimientos, la causación psicofísica, etc., sino que lo aporético en nuestro sentido estricto es sólo el cómo último del tránsito entre el cuerpo y el espíritu, que, a causa de su incomprensibilidad, motivó que muchas formas de materialismo y de idealismo, animadas por el empeño de eliminar este arcano de la relación cuerpo-alma, negaran sin más la relación aporética[24].

El carácter principal de la incomprensibilidad de una aporía en el sentido objetivo es especialmente claro en el problema de las paradojas de lo infinito, puesto que —como reconocieron claramente los filósofos medievales— precisamente lo infinito en cada una de sus formas, sea lo infinito absoluto, sean las infinitudes en el seno de lo finito, por ejemplo, a tenor de la divisibilidad o el número, sobrepasa por principio nuestra facultad de comprensión. Otro tanto cabe decir de la idea, analizada por Soeren Kierkegaard, de la creación y la causación de la libertad que se puede reconocer en nosotros, seres finitos. Comprendemos, por ejemplo, que ninguna de las formas de hacer y de crear que nos son asequibles y nos podemos representar en concreto nunca producen un ser libre ni son compatibles con la libertad de lo producido por un acto de crear semejante al hacer humano. Es imposible que en algo creado de esa manera pueda existir la libertad, que comprobamos en nosotros de un modo tan indudable como nuestra contingencia y nuestra dependencia en la existencia. Al mismo tiempo, con este conocimiento captamos la infinitud y la magnitud de la omnipotencia, que ninguna representación humana puede alcanzar, propia de un ser que existe necesariamente, y que es la única que puede fundar la libertad humana. De aquí se sigue una aporía en múltiples respectos. No entendemos, en efecto, la naturaleza de un crear que deja libre a lo creado. ¿Cómo puede haber en general un poder que deja independiente y libre a lo creado por él? Esto parece imposible. Más todavía, la idea de un crear a partir de la nada es un hacer todavía mucho más radical e implica una dependencia todavía más radical que el llegar a ser producido por la creatividad humana; de ahí que esta radical dependencia del ser parezca todavía mucho más incompatible con la libertad humana que la dependencia respecto de una causa finita en el mundo, como la supuesta evolución[25]. Y mientras consideremos esta producción de un ser libre según sus analogados humanos o intramundanos, nos parecerá completamente imposible comprender la creación de la libertad. Vislumbramos o entendemos la enormidad de una creación semejante, que sobrepasa toda experiencia y toda representación, y comprendemos su carácter insondable y la imposibilidad de principio de superar totalmente toda apariencia de incompatibilidad por medio de reflexiones ulteriores.

---

[24] Cf. Josef Seifert, *Leib und Seele*, y también *Das Leib-Seele Problem*.

[25] Cuán quebradizo es el contenido y la fundamentación de la teoría de la evolución, lo muestra brillantemente Phillip E. Johnson en su libro *Darwin on Trial*. Sobre la falta de claridad del concepto cf. también Josef Seifert, *Leib und Seele* y *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*.

En este caso encontramos no sólo un simple no saber en nosotros y no sólo *no* conocemos el cómo de esta relación entre la libertad finita y su causa, sino que sabemos y conocemos que nunca podemos entender detalladamente el cómo de esta relación. Y porque concebimos la aporía, o el misterio en este sentido, *como misterio* puramente por medio de nuestra razón, lo denominamos misterio «natural».

4ª. Esta «apariencia de imposibilidad» del darse juntos de los dos términos de una aporía no excluye, sin embargo, que un análisis de la aporía o, mejor, de las realidades que la constituyen, permita un intento filosófico de solución especulativa. Es perfectamente posible un cierto entender cómo pueden darse juntas las realidades que en una primera consideración parecían incompatibles. Para tomar un ejemplo concreto: en vista de la aporía a la que son conducidos Agustín y Descartes al reflexionar sobre el darse juntos de la libertad humana y la dependencia total de la primera causa absoluta, Kierkegaard, por ejemplo, trata no de quedarse parado en el mero reconocimiento del propio no saber, que se encuentra en Descartes en este contexto y que es ciertamente un momento imprescindible de la respuesta correcta a una aporía, al que me referiré detalladamente en el segundo capítulo [26]; antes bien, Kierkegaard avanza hacia el conocimiento de que entre la libertad y la dependencia respecto de la omnipotencia no hay una oposición, porque a la libertad del hombre se opone sólo una representación mundana y primitiva del poder como sometimiento total, pero no la omnipotencia. Sólo la omnipotencia, en efecto, puede hacerse «tan ligera» que posibilita la libertad [27]. No podemos ocuparnos

[26] Cf. René Descartes, *Principios de la filosofía*, 39-41.

[27] S. Kierkegaard, *Papirer* VII, I, 141 (traducción alemana de Roos en: *Kierkegaard nachkonziliar*, pp. 49-50). Cf. todo el texto y su interpretación en el capítulo segundo.

en este lugar de los fundamentos de la exactitud y la validez de este intento de solución kierkegaardiano de una aporía concreta, sino sólo aludir, con ayuda de este ejemplo, a la posibilidad de soluciones especulativas de las aporías.

1.2. *Consideraciones críticas sobre diversas concepciones e intentos de solución de las aporías*

Además de la respuesta a las aporías (que el autor de este libro tiene por correcta) señalada ya en esta caracterización de la esencia de la aporía, en lo que sigue se explican otras posibles actitudes fundamentales que un filósofo puede adoptar ante una aporía.

1ª. Una primera respuesta posible del filósofo a una aporía, que se ha dado históricamente con frecuencia, niega «un lado», o sea, uno de los componentes fácticos en los que se basa la aporía. La «solución» pretende, por tanto, que llegue a desaparecer el problema entero. Parménides dio esta respuesta a la aporía de la existencia conjunta de Dios y el mundo negando el mundo, y Nicolai Hartmann, negando a Dios en razón de diversas aporías. Berkeley y otros partidarios del espiritualismo negaron de manera análoga uno de los dos términos del problema cuerpo-alma, el cual encierra también una típica aporía en el sentido discutido. Rechazaron la realidad de la materia y se desembarazaron entonces de la dificultad, por la que se afanaron Descartes y sus seguidores, de cómo un alma espiritual puede estar unida a un cuerpo material. Del mismo modo, cabría mostrar sin dificultad que muchas formas de materialismo se mueven justamente por el mismo motivo; quieren solucionar la aporía que subyace en la relación entre el espíritu y el cuerpo, negando una parte del dilema, el espíritu. Aunque en este caso no pueda afirmarse que la negación del alma humana está en el mismo nivel que

la negación de la realidad del cuerpo, afirmación que encontramos en muchos idealistas y espiritualistas, ambas posiciones coinciden, sin embargo, en el punto de que quieren evitar el «escándalo» de una aporía prescindiendo en la discusión de una de las dos realidades que se pueden conocer unívocamente en sí mismas[28].

Es evidente que esta solución del problema de las aporías sólo es lícita cuando el punto de partida de la aporía versa sobre datos que no son genuinos y, al menos, sobre datos que no se conocen con certeza indudable, en oposición a casos como los de la citada aporía entre la libertad y la contingencia.

2ª. Una segunda posible actitud del filósofo frente a una aporía no niega, en verdad, ninguna de las dos realidades que están en cuestión, pero sí el problema que se encuentra en la unión de ambas. Hay un hablar y un mirar racionalistas que no hacen caso a estos misterios del ser, a los aspectos aporéticos de la realidad. Se arremete contra los problemas con alguna teoría simplista o con alguna elegante especulación y se siente uno con ello completamente seguro de haber resuelto todo viso de dificultad. Esta actitud de fámulo Wagner o una postura racionalista más sutil, que pasa sencillamente sin mirar las incomprensibilidades abismales de las aporías, está también ampliamente extendida.

Nótese igualmente en este punto que, como es claro, una crítica rigurosa de estas dos actitudes generales ante el problema de las aporías, o de los intentos concretos de solución de una aporía en las dos formas descritas, tendría que empezar por mostrar que en un caso dado se trata efectivamente de

[28] Cf. sobre esto Josef Seifert, *Leib und Seele; íd., Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion; Sind Geist und Gehirn verschieden? Kritische Anmerkungen zu einigen Neuerscheinungen zum Leib-Seele Problem.*

dos datos claramente cognoscibles, de los que no cabe prescindir en la discusión y cuyas dificultades no son susceptibles de una solución fácil, y dar razón del porqué de ello; esta crítica tendría asimismo que establecer ante todo que en el respectivo caso concreto se trata de la clase de «incomprensibilidad» de las conexiones ya descrita, y dar razón del porqué de ello. Pero ahora nos ocupamos únicamente de exponer las diversas respuestas a las aporías posibles en principio; sólo más tarde se mostrará la existencia concreta de tales aporías, tal como tienen también un papel dentro de las antinomias kantianas, y se intentará fundamentar la respuesta correcta que ha de dárseles.

3ª. Una tercera respuesta posible del filósofo a una aporía consiste en el intento de resolver el aparente carácter irreconciliable de dos datos mediante la negación de su diferencia radical o rotunda. No se niega uno de los dos lados de la aporía, ni se ofrece una «explicación» trivial de que se den juntos; por el contrario, en el caso de los filósofos en que estamos pensando ahora, se acomete un intento con frecuencia grandioso para, no admitiendo la diferencia última de los dos datos que están en cuestión, interpretarlos y volverlos a interpretar hasta que se hace posible una «reconciliación» de los opuestos y una solución de los problemas.

Este intento está en la base, por ejemplo, del edificio filosófico espinosista de la teoría de los dos lados y la doctrina panteísta de la sustancia única, en el que, ciertamente, se reconoce en cierta medida tanto la diferencia entre los datos físicos y los espirituales cuanto también la que hay entre el mundo y Dios, pero en el que al mismo tiempo se niega o, mejor, se reinterpreta el carácter en último término irreductible entre sí del espíritu y de la materia o de lo infinito y lo finito, para obtener la «solución» del problema aporético que parece insoluble bajo el supuesto de la dife-

rencia esencial irreductible y de las características de ambas realidades.

El filósofo que, además de Espinosa, ha de citarse sin duda las más de las veces respecto de esta tercera solución de las aporías, es Hegel. Todo su pensamiento parece estar sostenido por el empeño de «superar» todas las diferencias, y tanto más las oposiciones, de tal modo que se presenten en último término como meramente aparentes. Los primeros escritos de Hegel muestran a un pensador que interpreta las clásicas distinciones entre el mundo y Dios, entre el espíritu y la materia, como si (a causa de las aporías que están en ellas) fueran absolutamente incompatibles, a no ser que se resuelvan mediante un nuevo sistema dialéctico. Este intento se lleva a cabo en Hegel remitiéndose a que, por ejemplo, en último término, lo infinito no es ya diferente del mundo contingente ni el espíritu de la materia, sino que estos pasan dialécticamente a su opuesto, son superados en él y, sin embargo, conservados nuevamente, de tal manera que el problema de cómo se relacionan lo infinito y lo finito o el espíritu y la materia no ya tiene lugar, pues se explica a ambos como idénticos en última instancia, como identidad en la diferencia.

4ª. Una cuarta solución posible de las aporías nos retrotrae de nuevo al tema del papel de las antinomias en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Las aporías, en efecto, pueden también interpretarse como antinomias; pues cabe afirmar que es estrictamente imposible que puedan darse juntos los dos términos de una aporía, de tal manera que el darse de uno de los miembros de la aporía entraña necesariamente la negación del otro. Y si en ese caso se afirma todavía que, sin embargo, para cada miembro de una aporía puede proporcionarse una prueba válida incontrovertible sacada de premisas verdaderas, entonces se concibe a estas aporías no ya como aporías en sentido estricto, sino como antinomias.

Kant las interpreta así, como ha de mostrarse, cuando afirma, por ejemplo, en la tercera antinomia, que la libertad y la causalidad de la naturaleza se excluyen mutuamente y al mismo tiempo se condicionan mutuamente, o cuando explica en la cuarta (y tercera) antinomia que los efectos causales *temporales* de un ser eterno, necesario y que no se encuentra en el tiempo son absolutamente imposibles desde el punto de vista de una filosofía realista (no idealista), y, sin embargo, desde el punto de vista de una filosofía «dogmática» ambos lados de esta antinomia se pueden probar del mismo modo que su imposibilidad.

Con la esperanza de poder fundamentar las tesis que ahora siguen en el transcurso de este libro, hay que señalar en este punto dos errores fundamentales, y sólo aparentemente contradictorios, que, a nuestro parecer, están en la base de las argumentaciones mencionadas (en la segunda hasta la cuarta respuesta a las aporías):

1°. Todas las respuestas a las aporías que se han referido, además de la mencionada en primer lugar (como 1ª), contienen un elemento irracionalista, que se manifiesta bajo la forma de una negación de verdades evidentes. Parménides niega la evidencia del mundo, de la pluralidad, de la temporalidad y del ser real temporal, que es así que se nos da indudablemente en la propia conciencia, para aferrarse a la realidad del ser eterno, necesario y sin comienzo y hacer desaparecer la aporía que surge al mantener ambos términos de la relación[29]. Espinosa niega por el mismo motivo la diferencia esencial última e irreductible entre el espíritu y el cuerpo, entre el ser

[29] Un análisis y una fundamentación filosóficos más detenidos, ceñidos a Agustín, Descartes y D. v. Hildebrand, de esta tesis hemos tratado de ofrecerlos en *Erkenntnis* y *Back to Things in Themselves*.

finito y el ser infinito. Otro tanto se aplica a Hegel. Muchos deterministas niegan la libertad humana para aferrarse al carácter absoluto de Dios, muchos defensores de la libertad niegan a Dios o la providencia divina para salvar la libertad humana. Y en todas estas posiciones subsiste el irracionalismo en el rechazo de verdades absolutamente evidentes. Los ejemplos pueden multiplicarse; pero como un análisis crítico de ellos en este marco nos llevaría muy lejos, en esta ocasión sólo pueden ofrecerse algunas indicaciones[30].

Pero el irracionalismo en todas las posiciones descritas no sólo se manifiesta en el rechazo de la verdad evidente, sino también en la afirmación de estados de cosas para los que o bien no hay ninguna evidencia o bien contradicen incluso la evidencia auténtica. Esto se puede comprobar, a mi juicio, por ejemplo, en la afirmación de un único ser que es tanto finito como infinito, es decir, de una naturaleza que es a la vez finita e infinita; o en la afirmación de una sustancia que es un sujeto único de propiedades reales y, sin embargo, es a un tiempo espiritual y material, extensa e inextensa, o también en la negación de la evidencia de la libertad o en el ateísmo. El irracionalismo propio de los ensayos incorrectos de solucionar el problema de las aporías pone en cuestión en todo caso —tanto si se puede probar en los ejemplos citados como

[30] Cf. Agustín, *De libero arbitrio* II y *De Civitate Dei* V, donde en este sentido se ofrece una solución de las aporías que se relacionan con la libertad; *íd.*, en *De Civitate Dei* XXI, 10, resuelve también las aporías respecto de la relación entre el cuerpo y el alma de modo semejante a como después de él lo hace todavía más explícitamente J. H. Cardinal Newman en *Parochial and Plain Sermons*, p. 319. Yo mismo he tratado de desarrollar sistemáticamente esta solución agustiniano-newmaniana de las aporía cuerpo-alma. Cf. Josef Seifert, *Leib und Seele*, pp. 186ss., 189ss., 208ss., 327ss.; *íd.*, *Das Leib-Seele-Problem*, pp. 49ss., 16ss., 130ss., donde se encuentran algunas investigaciones que fundamentan concretamente las tesis aquí presentadas.

si no— conocimientos evidentes que podemos efectivamente obtener, pero al hacerlo establece a la vez un conocimiento evidente semejante cuando no lo poseemos o incluso cuando contradice claramente la evidencia.

2°. El segundo elemento que nos sale al encuentro en estas teorías es un racionalismo, una tendencia a «querer entenderlo todo», a no soportar ningún género de misterios que sobrepasen los límites de nuestra comprensión. A esta fe que contradice profundamente la intuición socrática de que la sabiduría humana encuentra siempre su máxima expresión en el saber del propio no saber y de los propios límites cognoscitivos ha dado Kant una expresión elocuente, que parece ignorar de manera francamente desconcertante los manifiestos límites del entendimiento humano[31]:

> «En la explicación de los fenómenos de la naturaleza, sin embargo, mucho tiene que permanecer incierto y muchas cuestiones tienen que quedar irresueltas, porque lo que sabemos de la naturaleza no es ni con mucho suficiente en todos los casos para lo que tenemos que explicar (...).
>
> Afirmo, pues, que la filosofía transcendental tiene entre todo el conocimiento especulativo esta particularidad: que no hay cuestión alguna, concerniente a un objeto dado a la razón pura, que sea insoluble para esa misma razón humana y que no hay pretexto alguno de ignorancia inevitable y de profundidad insondable del problema que

[31] Esto no impide, naturalmente, que Kant, con su interpretación y su solución del problema de las antinomias, pretendiera criticar a la vez el racionalismo de Descartes y Leibniz y el empirismo de Hume. Para la defensa de esta tesis cf. Lewis White Beck, «Kant's Strategy». Cf. también Lewis W. Beck, *Kant Studies Today*. Cf. también la discusión de esta antinomia a la luz de la física moderna y de la filosofía de Whitehead en Ivor Leclerc, «Kant's Second Antinomy, Leibniz, and Whitehead».

> pueda liberar de la obligación de responder a ella de modo fundamental y completo; porque precisamente el mismo concepto que nos pone en estado de preguntar, debe hacernos enteramente capaces de responder a esa pregunta, ya que el objeto no se encuentra en modo alguno fuera del concepto (como ocurre en el caso de lo justo y lo injusto)»[32].

Esta tesis de Kant, que, como es claro, posee una cierta plausibilidad en el marco general de su filosofía y que incluso en el contexto total del pasaje citado recibe nuevas aclaraciones que la ponen a otra luz y hacen ver mucho de su núcleo verdadero, me parece, sin embargo, que contiene por lo menos dos errores. En primer lugar, se basa en las convicciones kantianas de que el objeto de las ideas transcendentales (mundo, alma, Dios) es un puro producto racional al que no le corresponde ninguna realidad transcendente, ni siquiera una esencia que no dependa de un poder creador de la razón[33]. En segundo lugar, Kant presenta en este pasaje la tesis sólo supuestamente evidente de que a la razón tendrían que serle intuitivas intelectualmente por entero su propia actividad y todos los productos resultantes de ella, de modo que el espíritu humano poseería un absoluto conocimiento reflexivo de sí mismo y no podría ser para sí mismo un enigma no aclarado[34]. La falsedad de estas dos afirmaciones, sin embargo, quedará luego justificada con mayor detenimiento de la mano de la solución de las presuntas antinomias kantianas.

Tras este breve análisis de la índole propia de las aporías, que indirectamente se revelará útil para el tratamiento de nuestro tema principal, debemos volver a este último y preguntar por la esencia de las antinomias, antes de poder someter a una exposición detenida y a un examen crítico el tratamiento kantiano de las antinomias.

[32] Kant, *KrV*, B 505.

[33] Para la crítica de esta tesis, cf. Adolf Reinach, *Was ist Phänomenologie?;* Walter Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie;* cf. también Josef Seifert, *Back to Things in Themselves*, caps. 3-5, e íd., *Gott als Gottesbeweis*.

[34] Para la crítica de esta tesis, cf. sobre todo Max Scheler, «Idole der Selbsterkenntnis».

2. Antinomias

Bajo la forma de una ampliación y profundización de nuestra breve caracterización anterior de la esencia de las antinomias, establecemos las siguientes características que son esenciales para una antinomia en sentido estricto. Este sentido corresponde también en el fondo al kantiano, pero supone una diferencia que no se encuentra en Kant, la cual nos permitirá separar claramente las antinomias no sólo de las aporías, sino también de las paradojas lógicas. Considero que esta diferencia es también imprescindible para la aclaración del problema de las antinomias en Kant y su solución.

2.1. *¿Qué es una antinomia?*

En primer lugar, las antinomias parten de hechos y datos naturales, o al menos de fenómenos que se presentan ante todo como tales, como, por ejemplo, el espacio, el tiempo, el movimiento, la causalidad, la libertad, etc. Con esta nota las antinomias en nuestro sentido estricto se distinguen de aquellas paradojas que se basan en meras definiciones, construcciones o teorías que cabe mostrar que son suposiciones contradictorias en sí mismas. (Como veremos, Kant reconoce también esta primera característica de una antinomia).

En segundo lugar, una antinomia sólo se presenta *realmente* cuando de hecho son evidentes dos estados de cosas contradictorios o pueden demostrarse válidamente a partir de premisas evidentes, es decir, cuando ambos se pueden mostrar como verdaderos o como verdaderos y falsos a la

vez[35]. La apariencia de una antinomia en sentido estricto se presenta, por consiguiente, cuando *parece* que se pueden demostrar dos tesis contradictorias, por ejemplo, que la causalidad supone necesariamente a la vez la libertad y que necesariamente la excluye, como afirma Kant en la tercera antinomia. Si se presenta una apariencia de contradicción absolutamente insuperable, como opina Kant, entonces se trata de una antinomia inevitable e insoluble, al menos en un plano filosófico ingenuo. Si la apariencia de la antinomia se puede resolver y superar, entonces se trata de una antinomia aparente y superable. Merced a esta característica de la apariencia de contradicción sin más, las antinomias se distinguen claramente de las aporías, en las cuales sólo se establecen primeramente dos realidades difíciles de unir, como el cuerpo y el espíritu, Dios y el mundo, la libertad y el ser causado. (Como ya se ha dicho, las aporías pueden dar también ocasión a la afirmación de antinomias, es decir, uno y el mismo estado de cosas puede interpretarse tanto como una aporía cuanto también como una antinomia. Como veremos, Kant interpreta, por ejemplo, la relación entre la libertad y la causalidad de tal modo que se produce una antinomia aparente, mientras que yo trataré de mostrar que en este caso se presenta una mera aporía. Sólo el análisis objetivo que hay que llevar a cabo puede enseñar cuál de estas interpretaciones es correcta).

Esta segunda característica esencial de la antinomia en sentido estricto también la establece Kant en diferentes ocasiones, por ejemplo, en el texto siguiente:

[35] La afirmación de antinomias reales y sus consecuencias lógico-formales la defienden y desarrollan F. G. Asenjo y J. Tamburino en el artículo «Logic of Antinomies». Los autores mismos definen en el resumen de su artículo en el *Philosopher's Index* (1997) el punto central de este modo: «Antinomies are formulas which are both true and false».

> «La antitética transcendental es una investigación sobre la antinomia de la razón pura, sus causas y su resultado. Cuando aplicamos nuestra razón no sólo, en el uso de los principios del entendimiento, a objetos de la experiencia, sino que nos atrevemos a ampliarla mas allá de los límites de esta, surgen teoremas *sofísticos*, que ni esperan confirmación en la experiencia ni pueden temer refutación; y cada uno de ellos no sólo no tiene en sí contradicción, sino que hasta encuentra en la naturaleza de la razón condiciones para su necesidad; sólo que desafortunadamente el teorema opuesto tiene por su parte fundamentos de afirmación igualmente valederos y necesarios»[36].

Con todos los elementos específicos que provienen de la filosofía transcendental kantiana, en esta exposición de la esencia de las antinomias Kant mantiene unívocamente, sin embargo, la misma característica distintiva de la antinomia expuesta anteriormente: se reconoce que dos tesis contradictorias son evidentes o están probadas de un modo riguroso y que no se apoyan en argumentos contradictorios o sofísticos, es más, de un modo que la razón tiene incluso por necesario.

Además (y esto podría señalarse como tercera característica esencial de al menos algunas antinomias), en una antinomia en el más pleno sentido de la palabra es el caso que las dos tesis mutuamente contradictorias se derivan y se prueban, no a partir de dos datos completamente distintos, sino en cierta medida a partir de uno y el mismo fundamento; de este modo postula Kant en la tercera antinomia, por ejemplo, que justamente la admisión de la causalidad según la ley de la naturaleza no sólo exige necesariamente la admisión de la libertad, sino que también la excluye necesariamente; de

[36] Kant, *KrV*, B 448/9.

modo análogo ya Zenón establece que la admisión de la realidad del movimiento lleva, cuando se piensa más profundamente, a su negación. No obstante, esta nota de las antinomias no se encuentra en todas ellas.

Una última (la cuarta) e importante característica esencial de una antinomia auténtica es la siguiente: una antinomia en sentido estricto sólo se presenta cuando, incluso con la plena y circunspecta aplicación del pensamiento juicioso, se prueban o parecen probarse de manera absolutamente evidente o concluyente los dos miembros de la antinomia (tesis y antítesis), de tal manera que no es posible ni justificar que no hay en absoluto una antinomia en razón de equívocos contenidos en la tesis y en la antítesis, ni tampoco «resolver» racionalmente la antinomia refutando con razones evidentes una de las dos tesis contradictorias o pudiendo debilitar la prueba de ambas tesis antinómicas[37].

Sólo si se da esta nota, se trata de una antinomia real o incluso sólo de la auténtica apariencia inevitable de una antinomia real. En este sentido, esta cuarta nota hay que entenderla como nota esencial de la antinomia. Al igual que ocurre con todos los rasgos esenciales de las antinomias, también en este caso puede decirse, como es evidente, que estos rasgos esenciales existen realmente sólo si hay realmente antinomias, lo que, sin embargo, habrá de impugnarse.

Cuando en este caso hablo de «notas esenciales», no afirmo que algo imposible en sí mismo, como una antinomia, posee una esencia auténtica, al igual que tampoco un círculo

---

[37] Victoria Wike se refiere también a ambigüedades y equívocos en las antinomias de la *Crítica de la razón pura* y a lo insostenible de las soluciones, completamente distintas, que Kant propone de las antinomias matemáticas y dinámicas (a pesar de su mismo origen). Cf. Victoria S. Wike, *Kant's Antinomies of Reason: Their Origin and Their Resolution.*

cuadrado posee una esencia. Sin embargo, al refutar la posibilidad de un círculo cuadrado, podemos enunciar lo que tendría que pertenecer a su esencia, o lo que se seguiría de ella, en razón de la esencia auténtica de sus «elementos» incompatibles (redondo y cuadrado). Sólo en este sentido se habla aquí de «esencia» de la antinomia.

Como Kant hace constar la nota esencial de la antinomia que se acaba de mencionar, aunque no de una manera suficientemente precisa, le atribuye también importancia y explica que sólo decisiones dogmáticas y ciegas podrían poner en cuestión los fundamentos evidentes y la validez de las pruebas de las tesis auténticamente contradictorias que se contienen en las cuatro antinomias que él afirma.

Los textos más importantes sobre ello son los siguientes:

> «Pero es digno de notarse que el paralogismo transcendental produce una ilusión meramente unilateral, con respecto a la idea del sujeto de nuestro pensar, y que para la afirmación de lo contrario no se ha encontrado la más mínima apariencia a partir de conceptos de razón. La ventaja está totalmente del lado del pneumatismo, aunque este no puede negar el defecto hereditario de convertirse en puro humo, a pesar de toda la ilusión que le es favorable, cuando se somete a la prueba de fuego de la crítica.
>
> Muy otra cosa sucede cuando aplicamos la razón a la *síntesis objetiva* de los fenómenos, donde la razón pretende hacer valer su principio de la unidad incondicionada con mucha apariencia, sin duda, pero pronto se enreda en tales contradicciones, que se ve obligada a renunciar a su exigencia en respecto cosmológico.
>
> En este caso se muestra, en efecto, un nuevo fenómeno de la razón humana: una antitética completamente natural, para la que nadie necesita sutilizar ni poner trampas, sino que en ella la razón cae por sí misma e inevitablemente, y por ella evita, en verdad, el sopor de una

convicción ficticia, producto de una ilusión meramente unilateral, aunque, al mismo tiempo, cae en la tentación o de abandonarse a una desesperación escéptica o de adoptar una obstinación dogmática y sostener testarudamente ciertas afirmaciones, sin prestar oídos ni hacer justicia a los fundamentos de lo contrario. Ambas posturas son la muerte de una sana filosofía, aunque la primera podría llamarse en todo caso la *eutanasia* de la razón pura»[38].

Parece innecesario añadir un nuevo comentario a este texto tan claro. En vez de ello, valga como aclaración ulterior este otro pasaje de Kant:

«Un teorema dialéctico de la razón pura debe, según esto, distinguirse de todas las proposiciones sofísticas por lo siguiente: que no concierne a una cuestión arbitraria, planteada tan sólo con cierto propósito cualquiera, sino a una cuestión con la que toda razón humana ha de tropezar necesariamente en su marcha; y, segundo, que ese teorema, junto con su opuesto, lleva consigo no ya una ilusión artificial, que desaparece tan pronto como se conoce, sino una ilusión natural e inevitable, que, aun cuando ya no nos engañe, nos ilusiona siempre, bien que sin confundirnos y, por lo tanto, aunque podemos hacerla inofensiva, nunca la borramos»[39].

En este texto observa Kant con razón que sólo cuando las dos tesis contradictorias «llevan consigo una ilusión natural e inevitable» puede hablarse de una «antinomia». Menos convincente es su observación psicologizante de que tiene que

[38] *KrV*, B 433-434. En este caso, al igual que en el de las demás citas de la *Crítica de la razón pura*, se elige esa lectura que, a nuestro juicio, proporciona el mejor sentido, en vez de seguir servilmente una única edición de esta obra.
[39] *KrV*, B 449-450.

tratarse de una dificultad o, más bien, de una contradicción «que no concierne a una cuestión arbitraria, planteada tan sólo con cierto propósito cualquiera, sino a una cuestión con la que toda razón humana ha de tropezar necesariamente en su marcha». Pues ¿qué puede tener que ver la inevitabilidad del tropiezo con una cuestión con el hecho de que la cuestión se refiera a un dato fundamental y, todavía más, con el hecho de que encierre en la realidad misma una contradicción aparentemente inevitable? Pero de lo que realmente se trata es de esa nota imprescindible de la antinomia, a la que en definitiva se refiere Kant con toda razón en este texto, bien que de manera poco clara.

Para poder investigar críticamente tanto el problema de las antinomias en la forma en que Kant lo plantea cuanto su intento de solución, será útil ofrecer primero una exposición concisa de las cinco respuestas diferentes que en principio puede dar un filósofo al problema de las antinomias y situar entre ellas la posición de Kant[40]. Las cuatro primeras de las cinco respuestas siguientes parten de la convicción (o al menos la incluyen) de que efectivamente hay antinomias.

2.2. *Cinco respuestas diferentes de los filósofos a las antinomias*

1ª. Si se admite que hay realmente antinomias, se puede sacar la conclusión escéptica de que nuestro conocer es una empresa desesperada que se enreda en las más radicales y fatales contradicciones y en la que no hay perspectiva de obtener certeza y conocimiento de la verdad. Habría que investigar nuestra sospecha de que esta respuesta a las anti-

[40] Estas respuestas no deben confundirse con las respuestas al problema de las *aporías* referidas anteriormente.

nomias es (al lado de otras razones) la que está en la base del escepticismo de Pirrón y su escuela[41]. En todo caso, Kant da a entender, en el penúltimo de los textos citados de la *Crítica de la razón pura* (B 433-B 434), que el escepticismo es una posible reacción frente a la existencia de antinomias.

2ª. También se puede llegar a la conclusión de que el correspondiente dato sobre el que se basa una antinomia es una mera apariencia, y, en verdad, de una especie particular, a saber: una apariencia absurda en sí misma. Esta es, por ejemplo, la respuesta de Zenón a las antinomias por él afirmadas; es también la solución de Kant a las dos primeras antinomias, que llama «matemáticas» y que, como es sabido, trata de resolver afirmando que tanto la tesis, por ejemplo, de que el mundo tiene un comienzo en el tiempo, como también la antítesis de que no lo tiene, son falsas, porque estas tesis mutuamente contradictorias han hecho un supuesto común falso, a saber: el de un mundo subsistente en sí, que o bien tendría que tener un comienzo temporal o bien tendría que no tenerlo. Pero esto es, según Kant, un supuesto falso y absurdo en sí mismo y por ello ambas tesis contradictorias, en la medida en que hacen la suposición necesaria de un mundo existente en sí mismo, son falsas. (Con ello Kant no declara, en verdad, que el mundo que podemos experimentar es una mera apariencia contradictoria, pero sí que lo es la totalidad cósmica que corresponde a las ideas cosmológicas).

3ª. Se puede llegar, en tercer lugar, a la convicción de que en el punto de partida de una antinomia hay, en realidad, dos

[41] Cf. Ugo Toscano, «Storia e logica nello scetticismo greco». Cf. también Giovanni Reale, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*.

planos completamente distintos. En consecuencia, ambos juicios (aparentemente) contradictorios serían verdaderos, porque en último análisis no serían contradictorios, sino que se referirían a dos mundos, datos o planos metafísicos distintos. Así, Kant cree ver la solución de la tercera y de la cuarta antinomias —que denomina «dinámicas»— en el hecho de que la *tesis*, según la cual tiene que reconocerse la libertad o, respectivamente, un ser necesario, se refiere a la esfera de la «cosa en sí» (los *noumena*), mientras que la *antítesis*, que rechaza la libertad (tercera antinomia) o, respectivamente, una existencia absolutamente necesaria (cuarta antinomia), se refiere al mundo de los fenómenos. Kant defiende, por tanto, en este caso, que el lado «metafísico» de la pareja de juicios contradictorios es verdadero para la cosa en sí y que el antimetafísico es verdadero para el mundo de los fenómenos[42]. Ambas tesis «contradictorias» de la antinomia serían, por tanto, verdaderas, y sólo se opondrían en razón de una apariencia —realmente inextirpable—, porque, como mostraría un análisis más profundo, se referirían a cosas distintas.

4ª. Partiendo del reconocimiento de antinomias, se puede llegar, en cuarto lugar, a la conclusión de que la comprensión lógica del ser propia de nuestro entendimiento es falsa o, al menos, limitada y superficial; de que, a partir de la existencia de antinomias, tendríamos que inferir no que nuestro pensar es deficiente, sino que la constitución del ser o de la realidad es contraria por principio a las expectativas del entendimiento. El ser mismo incluiría en sí precisamente la

[42] Una interpretación original y provocativa de Kant afirma que en la respectiva tesis de las pruebas antinómicas no se trata del lado «metafísico» o leibniziano, como Kant mismo da a entender y nosotros presuponenos aquí. Cf. Sadik Jalal Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*.

puramente en la esfera del conocimiento apriórico, sin mezcla de ningún elemento empírico. Sin embargo, la razón por la que Kant rehúsa por principio admitir en tales cuestiones el propio no saber se quiebra cuando no se acepta la tesis del filósofo según la cual la razón produce los objetos (necesarios *a priori*) en los que se fundan las antinomias aparentes. Si hay, en efecto, *esencias* (del tiempo, del movimiento, de la causalidad, de la libertad, de Dios, etc.) objetivas y en sí mismas necesarias y trascendentes a nuestro espíritu, entonces es obvio que no se puede aplicar el ya criticado principio de Kant de que todas las antinomias, dado que se fundan supuestamente en objetos producidos puramente por la razón, tienen que ser también resolubles completamente por la razón. (Ya arriba se apuntó una segunda crítica de este principio, que posee validez incluso si se acepta la subjetividad y el origen transcendental de lo *a priori*).

En este lugar debe señalarse críticamente, por lo demás, que la razón por la que Kant se niega a conceder un socrático no-saber tendría que aplicarla él mismo propiamente sólo a las dos antinomias matemáticas, no a la tercera y a la cuarta antinomias (dinámicas). Pues, según su propia opinión, en estas antinomias no se trata exclusivamente de fenómenos, sino también de un ámbito transcendental de la cosa en sí, que ni es producido y engendrado por la razón ni a esta le resulta inteligible por completo o ni siquiera inteligible. Justamente por ello Kant habría tenido que no excluir por principio la posibilidad de que no llegáramos a saber la solución correcta de estas antinomias.

b) Una segunda respuesta a las antinomias que rechaza la existencia de antinomias auténticas consistiría en la prueba concreta de cuál de los dos estados de cosas aparentemente opuestos está realmente establecido y cuál no lo está. Cabría introducir esta comprobación investigando la evidencia o la

demostrabilidad de cada una de las dos tesis opuestas. Esta investigación crítica tendría luego que poner en claro la invalidez o la falta de un auténtico fundamento de evidencia de la prueba de una de las tesis y —en un paso posterior— la validez y el fundamento evidente de la prueba de la otra tesis. Pero no basta con esto: tendría que mostrarse la verdad o la falsedad de, al menos, una de las dos tesis antinómicas e inferirse de ello el «valor de verdad» opuesto de la tesis contradictoria (pues incluso para tesis verdaderas son posibles argumentos lógicamente inválidos y para tesis falsas son posibles «pruebas» lógicamente válidas, que de manera lógicamente correcta derivan conclusiones falsas a partir de premisas falsas)[45]. El ideal filosófico de este tipo de solución de una antinomia sólo se cumple, sin embargo, cuando tanto la tesis como la antítesis se hacen evidentes en su verdad o en su falsedad de un modo mutuamente independiente y se reconoce al mismo tiempo la validez o la invalidez de las distintas pruebas. Por lo menos tendría que concluirse con buen éxito una de las dos fases capitales de una investigación de esta especie (el conocer o el hacer evidente la verdad o la falsedad de *una* de las dos tesis antinómicas). Si se logra obtener este resultado, se consigue una auténtica solución de la antinomia o una disolución completa de la pura apariencia en que consista, en el caso dado, una antinomia real. Kant admite, en verdad, esta solución para otras antinomias, por ejemplo, para las de Zenón, pero no para las cuatro antinomias

[45] Piénsese en el ejemplo que ofrece Pfänder en su *Lógica*:
Todos los chinos son grandes filósofos.
Kant es chino.
Luego Kant es un gran filósofo.
Ambas premisas son en este caso falsas, la forma de inferencia (*barbara*) es válida, y, sin embargo, la conclusión es verdadera.

que él mismo presenta en la dialéctica transcendental de la *Crítica de la razón pura* [65].

Más adelante se probará la posibilidad y la justificación de una solución de esta especie justamente también para las antinomias kantianas, especialmente apoyándonos en la tercera antinomia.

c) Un nuevo modo de resolver las antinomias en cuanto meramente aparentes consistiría en la prueba de que sólo la suposición artificiosa de una ficción contradictoria en sí misma es la culpable de una antinomia dada, pero no la índole objetiva del ámbito de objetos en cuestión. En ese caso —a tenor de la terminología que es preciso introducir aquí— no se daría antinomia alguna (ni siquiera aparente), sino una «paradoja lógica». También esta solución constituirá una parte de nuestra respuesta a la tercera antinomia kantiana, de la que habrá de probarse que sólo aparentemente se funda en la esencia de la causalidad y la libertad. Igualmente, habrá de hacerse claro que la formulación kantiana del principio de causalidad es incorrecta y que tanto esta formulación como el equívoco que resulta de ella llevan de hecho a la libertad a una antinomia insoluble. Pero como esta antinomia se funda no en la esencia objetiva de las cosas, sino en una suposición completamente arbitraria de la esencia de la causalidad, no se trata ya de una antinomia auténtica en nuestro sentido, sino de una antinomia meramente lógica o paradoja lógica en la significación de este término que es menester aclarar a continuación. Seguiremos ocupándonos del fundamento de esta afirmación.

[65] Cf. *KrV*, B 433, 434; 449-450; 452-453.

3. Paradojas lógicas

3.1. *¿Qué es una paradoja lógica?*

De las consideraciones e indicaciones precedentes se hace ya patente que el problema de las antinomias sólo puede verse de manera correcta e investigarse críticamente si no se confunde la índole de las antinomias auténticas (reales o aparentes) con la de las llamadas «paradojas lógicas». El análisis y la diferenciación de estos dos fenómenos tendrán una importancia capital tanto para la exposición como para la crítica del tratamiento kantiano del problema de las antinomias.

Las «paradojas lógicas» en nuestro sentido se parecen externamente a las antinomias, pero se diferencian de ellas de manera decisiva, como muestran las siguientes características.

Un análisis más minucioso de las paradojas lógicas mostraría que hay muy diversos tipos de ellas. Algunas son simplemente proposiciones sin sentido porque, sea en su misma estructura, sea respecto de los «segundos pensamientos» o condiciones que exigen lógicamente, vulneran determinadas reglas de una «gramática lógica pura» y no enuncian ningún pensamiento propiamente dicho, como, por ejemplo, el juicio: «La frase de la página 120 de este libro es falsa», en el que en esa página sólo se halla esa frase, o: «Esta frase es falsa», sin que haya un segundo juicio al que se refiera este juicio que concierne a la verdad. Pero hay también «paradojas lógicas» que son muy semejantes a las antinomias y llevan de manera aparentemente inevitable a contradicciones insolubles, semejantes a las que se han examinado anteriormente en el marco de la discusión de las antinomias. Así, por ejemplo, la conocida «paradoja del mentiroso» del cretense, que dice que todos los cretenses mienten siempre. De aquí se sigue que él —en el caso de que mienta— confirma a la vez la verdad de su enunciado y a la vez lo refuta, y en el caso de que diga la